~~Fr. XI. 166.~~

Anthr. o 81

Vorrede.

Diese Briefe waren an einen jüngern Freund geschrieben, der zwar zu keinem eigentlich gelehrten Stande bestimmt war, aber dennoch das Bedürfniß fühlte, sich von den wichtigsten Gegenständen des menschlichen Wissens zu unterrichten, und es mit dem lobenswürdigsten Eifer zu befriedigen suchte.

Ich hatte ihm schon vorher, mehr in Unterredungen, als fortlaufenden Lehrvorträgen, in verschiedenen Wissenschaften Unterricht gegeben, als er mich ersuchte, ihn mit dem Wichtigsten aus der Erfahrungs, Seelenlehre bekannt zu machen. Ich versprach es ihm um so lieber,

da nicht leicht ein Unterricht würdiger bes-
lohnt werden kann, als der, den ich mei-
nem Freunde ertheilen mußte. Denn
vielleicht lernte ich selbst nie mehr, als
indem ich lehrte, und wenigstens nie
mit innigerm Vergnügen, als in un-
sern Unterredungen. Die Aufmerksam-
keit, welche mein Freund bey denselben
bewies, äußerte sich oft in Erinnerungen
und Einwürfen, die mir oft meinen Ge-
genstand von einer neuen Seite zu be-
trachten, zuweilen meine Erkenntniß
selbst zu berichtigen, und fast immer sie
in irgend einer Rücksicht zu vervollkomm-
nern Anlaß gaben.

Indem ich eben zur Erfüllung mei-
nes Versprechens schreiten wollte, rief
das Schicksal meinen Freund an einen
andern Ort, und wir mußten uns früher

trennen, als wir uns deſſen im voraus verſehen hätten.

Mein Freund wünſchte nunmehr, daß ich ihm meine Gedanken über die wichtigſten Gegenſtände der Erfahrungs-Seelenlehre ſchriftlich mittheilen mögte. Ich kannte die Schwierigkeiten einer ſchriftlichen Unterweiſung zu gut, und wußte zu wohl, daß ſie vielleicht nirgends mehr, als bey unſerm Gegenſtande, ſich anhäufen würden, als daß ich mir davon einen ſonderlichen Erfolg für ihn hätte verſprechen können. Man kann alſo leicht denken, daß ich mich weigerte, ihm zu willfahren. Allein er wiederhohlte ſein Anliegen mehrmahls; und wer kann es mir verdenken, daß ich endlich den Bitten meines Freundes nachgab, daß ich alles that, was ich konnte, und

für ihn in den gegenwärtigen Briefen einen Umriß der Erfahrungs-Seelenlehre, oder, wie ich sie lieber nennen möchte, der Naturlehre der Seele, zu verzeichnen suchte? Meine Absicht war nicht sowohl, diese Wissenschaft vollständig abzuhandeln, als vielmehr die Aufmerksamkeit meines jungen Freundes zu reitzen und ihn zu dem nützlichsten Gebrauche der vortrefflichsten Werke über die Seele vorzubereiten, aus welchen man aber, ohne alle Vorbereitung, nicht schöpfen kann.

Darf ich der Versicherung meines Freundes glauben, so ist es mir gelungen, ihm meinen Gegenstand faßlich dargestellt zu haben; und kann ich mich auf die Versicherung anderer verlassen, welche einen Theil dieser Briefe gelesen haben, so habe ich in ihnen einen gemeinfaßlichen Unterricht

über die Seele niedergelegt. Ich glaube kein Wort darüber verlieren zu dürfen, daß vielleicht kein Gegenstand für unser Wissen wichtiger ist als die Seele. Ich unterzog mich daher um so lieber der Mühe, diese Briefe von neuen vorzunehmen, und um sie einer größern Zahl von Lesern brauchbar zu machen, von neuen umzuarbeiten. Hier hatte ich zweyerley zu thun.

Seit diese Briefe geschrieben waren, ist nämlich eine ziemliche Reihe von Jahren verflossen, und in ihnen so manche Erfahrung für die Seelenlehre benutzt und so mancher Aufschluß gegeben, von denen ich, so weit es die Grenzen eines gemeinfaßlichen Unterrichts erlaubten, Gebrauch machen mußte. Ueber dies mußte ich bey der Herausgabe dieser Briefe jetzt eine gemischte Classe von Lesern voraus

setzen. Vieles, was allein auf das Bedürfniß meines Freundes berechnet war, mußte ich ganz abändern. Bey ihm konnte ich vieles als bekannt voraus setzen; ich kannte seine eigenthümliche Art, Gegenstände zu beachten; wußte, was ihm leicht oder schwer war; kurz, ich konnte viele Vortheile benutzen, deren der Schriftsteller bey seinem Leser entbehren muß. Ich suchte daher alle Stellen meiner Briefe, wo ich von dem einen oder dem andern dieser Vortheile Gebrauch gemacht hatte, abzuändern.

Anfangs stand ich bey mir an, ob ich nicht lieber alles in eine andere Form gießen, und meine Gedanken nicht lieber in einer andern Gestalt, als in Briefen, mittheilen sollte. Die Arbeit wäre mir gewiß um vieles leichter geworden, denn die

Materialien hatte ich einmahl, und um den Riß, nach welchem das Gebäude aufgeführt werden könnte, hätte ich nicht verlegen seyn dürfen, da ich denselben schon anderwärts *) verzeichnet hatte. Mein Werk hätte vielleicht dadurch ein gelehrteres Ansehen erhalten, allein ich zweifle, ob es mir möglich gewesen wäre, die Faßlichkeit des Vortrags zu erreichen, welche ich, wie ich gestehe, in diesen Briefen mehr den Erinnerungen meines Freundes als mir selbst, verdanke; denn diese machten mich von selbst aufmerksam, wo ich es an Faßlichkeit hatte fehlen lassen, und es war mir leicht, mein Versehen gut zu machen. Zudem wäre ich vielleicht verleitet worden, manche Materien mitzu-

*) Anfangsgründe der Logik nebst einem Grundrisse der Erfahrungs-Seelenlehre.

nehmen, die in einem Werke, wie dieſem, nicht Platz finden ſollten. Denn jenes Werk iſt nur für den angehenden Gelehrten geſchrieben, und dieſes ſollte jedem gebildeten Leſer verſtändlich ſeyn.

Ein anderer Grund beſtimmte mich endlich vollends, meinem Leſer lieber meine Briefe mit den oben angegebenen Abänderungen, als ein Buch von einer andern Art, in die Hände zu geben. Eine Reihe von Briefen, welche ſich mit einem Gegenſtande beſchäftigt, ſcheint mir nämlich alle Vortheile des Geſprächs und des fortlaufenden Lehrvortrags, ohne die Unbequemlichkeiten des einen oder des andern, glücklich in ſich zu vereinigen. Sie zieht den Leſer leichter in das Intereſſe der Unterſuchung, als der ununterbrochene Vortrag, und läßt ſeiner Aufmerkſamkeit

mehr Zeit, bey dem Einzelnen zu verweilen, als das Gespräch, und ihn den Zusammenhang des Ganzen leichter übersehen, als die Krümmungen und Windungen desselben.

Bey der ersten Abfassung dieser Briefe hatte ich gerade den Shakespear von neuen gelesen. Deßhalb habe ich mehrere Stellen aus ihm, als aus irgend einem andern Schriftsteller, zu benutzen gesucht. Hierüber darf ich mich vielleicht nicht rechtfertigen. Denn wer weiß es nicht, daß wenige, ja vielleicht niemand, tiefer in das menschliche Herz gesehen, als Shakespear? Mich selbst sollte es am wenigsten wundern, wenn ich hier oder da noch bessere Beyspiele, als die, welche ich auswählte, hätte benutzen können; denn aus Shakespears

großem Reichthume gleich das Beste aus-
finden, ist wahrlich nicht so leicht.

In den Briefen, welche ich hier mit-
theile, ist bloß die Theorie von den ein-
zelnen Vermögen der Seele und den Zu-
ständen derselben, in welchen sich das ei-
ne oder das andere dieser Vermögen vor-
züglich äußert, abgehandelt. Die Anwen-
dung jener Theorie auf die Erklärung ei-
niger andern, mehr verborgenen Zustän-
de, z. B. der Verrückung, des Nacht-
wandelns und der Schwärmerey, so wie
auch auf das Genie, Temperament und
den Charakter, als worauf sich alle geisti-
ge Verschiedenheiten unter den Menschen
zurück führen lassen, war in der Fort-
setzung derselben enthalten. Ich habe die-
se Briefe jetzt absichtlich zurück behalten,
da sie sich nicht so wohl mit den allge-

meinsten Naturgesetzen der Seele selbst, als mit Anwendungen, und sehr speciellen Anwendungen, derselben beschäftigen. Hierzu kommt noch ein Hauptgrund für mich. Wollte ich jene Lehren nämlich ausführlich und für andere Wissenschaften anwendbar abhandeln, so durfte ich nicht hoffen, jene Faßlichkeit zu behaupten, welche ich in diesem Buche, wie ich glaube, überall erreicht habe. Denn so viel vortreffliches z. B. über das Genie von Huart, Flögel, Garve, Kant und andern gesagt seyn mag; so sind es doch nur einzelne, wenn gleich scharfsinnige, Anmerkungen, die kaum für den Anfang einer Theorie gelten können. Vielleicht daß ich diese und die übrigen erwähnten Materien ein Mahl in einem Ver-

ke, welches als eine Fortsetzung des gegenwärtigen Werkes angesehen werden kann, bearbeite. Wann dieses aber geschehen mögte, kann ich jetzt noch nicht bestimmen. Um meinen Lesern ein ganz für sich verständliches Buch in die Hände zu geben, würde ich die, vom ein und vierzigsten bis zum sechs und vierzigsten Briefe, versuchte Erklärung vom Ursprunge der Sprachen ausgelassen haben, da bey ihr auch andere Erkenntnisse voraus gesetzt werden, als die, mit denen sich diese Briefe beschäftigen, wenn ich nicht besorgt hätte, den Faden der Unterhaltung dadurch zu zerschneiden. Ich bitte daher jeden, der in diesen Briefen bloß eine leichtere Lektüre sucht, jenen Abschnitt ganz zu überschlagen; das Uebrige, hof-

se ich, soll jedem gebildeten Leser, — und warum nicht auch jeder Leserinn? — ohne Schwierigkeit verständlich seyn.

Vielleicht ist niemand damit unzufrieden, daß ich mich durchaus an die Erfahrung zu halten suchte, es mögte denn der Recensent meines Grundrisses der Erfahrungs-Seelenlehre in der neuen allgemeinen Deutschen Bibliothek seyn. *) Doch wenn mein Buch

*) Wer wird es mir glauben, daß dieser Recensent es nicht weiß, daß Leidenschaften einen Einfluß in den Gebrauch des Verstandes haben, und daß daher die (angewandte) Logik in einer sehr natürlichen Verbindung mit der Erfahrungs-Seelenlehre steht? — Man sehe indeß Band 20, Stück 2, Heft 8, S. 499 der neuen allgemeinen Deutschen Bibliothek, wo er dieses mit klaren Worten sagt, und dadurch beweiset, daß er das Buch, welches er beurtheilen wollte, wenn auch durchblättert, aber doch nicht gelesen hat; denn sonst hätte er daraus, (Log., §. 479,) lernen kön-

mir selbst ganz recht seyn sollte, so müßte ihm nichts, — gar nichts, — darin gefallen. Man halte mich nicht für so unbescheiden, dieses auch nur zu hoffen; denn alsdann hätte ich mehr als etwas gutes, mehr als etwas vortreffliches, ich hätte etwas geleistet, was nicht übertroffen werden könnte. Halle den 19ten May 1796.

nen, was er freylich längst hätte wissen sollen, welchen Einfluß das Begehrungsvermögen auf den Gebrauch des Verstandes hat. So wenig mich die Neugier plagt, zu wissen, wer dieser Recensent ist; so begierig wäre ich, zu wissen, wie dieser Mann sich unter die Recensenten hätte mischen können, oder durch welchen sonderbaren Zufall er, vielleicht wider seinen Willen, unter sie gerathen wäre, wenn ich nicht wüßte, daß ein sonderbares Schicksal oft jemanden zum Soldaten oder sonst zu etwas macht, wozu ihn die Natur nicht bestimmt hat.

Inhalt.

Inhalt.

Erster Brief S. 1.

Veranlassung dieser Briefe. — Vorzüge des mündlichen Unterrichts vor dem schriftlichen, — besonders in Ansehung der Seelenlehre.

Zweyter Brief S. 4.

Alle Werke über die Seelenlehre sind nur für den mündlichen Unterricht, oder für den, der dieses Unterrichts nicht mehr bedarf. — Erfahrungs-Seelenlehre und Naturlehre der Seele. — Ob wir die Natur der Seele kennen. — Erfahrung. — Natur der Seele. — Einwurf gegen die Behauptung, daß wir die Seele kennen und seine Auflösung.

Dritter Brief S. 10.

Warum der Verfasser die Briefform gewählt. — Vernunfterkenntniß. — Erfahrungserkenntniß. — Induktion, — ist die Quelle unsrer Kenntniß der Naturgesetze.

Vierter Brief S. 15.

Geschäft der Naturlehre der Seele. — Seelengeschichte, Seelenlehre. — Gründe, warum die Naturlehre der Körperwelt größere Fortschritte gemacht, als die Naturlehre der Seele.

Fünfter Brief S. 20.

Vorstellungen, Gefühle, und Begehren und Verabscheuen, als Seelenveränderungen oder ihre Bestandtheile.

Sechster Brief S. 24.

Seele und Ich. — Ursprung dieser Begriffe.

Siebenter Brief S. 28.

Wir erkennen die Seele auf eben dieselbe Art als den Körper, wenn unsre Erkenntniß gleich nicht so vollkommen seyn sollte. — Verschiedener Sinn der Frage: was die Seele sey.

Achter Brief S. 32.

Klare und deutliche Vorstellungen. — Ausführlich- und unausführlich-klare und deutliche Vorstellungen. — Aufmerksamkeit. — Zustand der Zerstreuung und Vertiefung.

Neunter Brief S. 37.

Der Zustand der Zerstreuung und Vertiefung ist in dem vorher gehenden nicht völlig erklärt. — Anmerkung über die Behandlung einzelner Theorien in der Erfahrungs-Seelenlehre. — Bewußtseyn. — Giebt es Vorstellungen ohne Bewußtseyn? — Gründe dafür und dawider werden geprüft.

Zehnter Brief S. 44.

Empfindung, — äußere, innere. — Anschauungen. — Sinn, äußerer und innerer Sinn. — Sinnliche Werkzeuge. — Aeußere sinnliche Eindrücke, — geschehen durch die Nerven. — Beschreibung derselben und Erfahrungen, daß die Seele durch die Nerven in den Körper und der Körper in sie wirke. — Physiologische Hypothesen des Nervensafts, — der Nervenschwingungen, — sind für den Psychologen unbrauchbar.

Eilfter Brief S. 51.

Aeußerer Sinn in einer andern Bedeutung. — Sinn des Gefühls, — zweyerley Arten von Gegenständen, welche durch ihn wahrgenommen werden, — Gefühlswärzchen. — Nicht alles, was wir durch den Gefühlssinn wahrzunehmen glauben, empfinden wir wirklich durch ihn, z. B. Rauhigkeit und Glätte, Härte und Weiche, Größe. — Betastungssinn.

Zwölfter Brief S. 57.

Noch ein Beyspiel, daß wir nicht alles durch das Gefühl empfinden, was wir zu empfinden glauben. — Mit dem Gesichtssinne verhält es sich eben so. — Wir sehen nur Farben und Grade ihrer Erleuchtung auf der Oberfläche eines Körpers. — Nähe, Entfernung. Größe, Erhabenheiten, Vertiefungen, oder körperliche Figur. Augenmaß.

Dreyzehnter Brief S. 63.

Wie es zugeht, daß wir mit beyden Augen zugleich den Gegenstand nur Ein Mahl sehen. — Eine andere Erklärung hiervon und ihre Prüfung. — Beurtheilung der Frage, wie es komme, daß wir die Gegenstände aufrecht sehen, ob sie sich gleich verkehrt auf der Netzhaut abbilden.

Vierzehnter Brief S. 68.

Durch den Gehörssinn nehmen wir unmittelbar bloß den Schall wahr. — Auf schallende Körper schließen wir nur, — ingleichen auf die bestimmte Beschaffenheit und Lage derselben. — Der Sinn des Gesichts und des Gehörs geben uns die deutlichsten Vorstellungen. — Unterschied zwischen den Vorstellungen beyder Sinne. — Der Geruchs- und Geschmackssinn. — Analogie zwischen den Empfindungen des einen dies

ser Sinne und den Empfindungen des andern. — Geschmacks- und Geruchssinn haben den geringsten Grad der Deutlichkeit. — Für die Gefühls- und Gehörsempfindungen haben wir mehr Worte, als für die übrigen Sinne. — Grund hiervon.

Funfzehnter Brief S. 77.

Schärfe und Feinheit der Sinne. — Es findet sich ein groser Unterschied in Ansehung der Schärfe und Feinheit eines Sinnes zu verschiedenen Zeiten bey einem und demselben Menschen und unter verschiedenen Menschen. — Der Grund hiervon liegt theils in körperlichen, theils in geistigen Ursachen. — Warum durch gewisse Lebensarten die Sinne geschärft werden. — Warum ungebildete Menschen die gebildeten, verfeinerten an Schärfe der Sinne übertreffen. — Selten sind mehrere edlere Sinne bey einem und eben dmeselben Menschen gleich scharf. — Der Grund liegt in der Natur der Aufmerksamkeit.

Sechzehnter Brief S. 83.

Das Ursprüngliche in unsern Anschauungen und das, was wir in sie hinein tragen. — Gründe, warum gerade fünf Sinne unterschieden werden müssen.

Siebzehnter Brief S. 88.

Innerer Sinn, — giebt uns Vorstellungen von Veränderungen und Zuständen der Seele. — In wie fern wir uns bey den Anschauungen desselben leidend, und in wie fern selbstthätig verhalten. — Der innere Sinn giebt uns nicht unmittelbar die Vorstellung von der Seele. — Selbstbewußtseyn. — Erfahrungen über die Seele machen wir durch den innern Sinn, aber nicht durch ihn allein. — Die Anschauungen des innern

Sinnes gelangen später zum Bewußtseyn, als die des äußern Sinnes. — Von Gegenständen des äußern Sinnes entlehnen wir Worte für die des innern Sinnes.

Achtzehnter Brief S. 93.

Verstand, in dem weitern Sinne, im engern. — Materie des Denkens, Form des Denkens. — Begriffe, Urtheile, Schlüsse. — Verstand in dem engern Sinne. — Materie des Denkens bey den Urtheilen und Schlüssen.

Neunzehnter Brief S. 97.

Materie des Denkens bey Begriffen. — Begriffe in dem weitern, in dem engern und engsten Verstande. — Wie weit sich die Erfahrungs-Seelenlehre mit der Form des Denkens beschäftigt.

Zwanzigster Brief S. 100.

Durch den Verstand wird die Deutlichkeit unsrer Vorstellungen möglich, obgleich der Verstand nicht durch das Vermögen deutlicher Erkenntnisse erklärt werden kann, — ingleichen werden auch durch ihn Erkenntnisse möglich. — Produktive und reproduktive Vorstellungsvermögen; jene sind Sinnlichkeit und Verstand.

Ein und zwanzigster Brief S. 105.

Witz ist das Vermögen, die Uebereinstimmung mehrerer Dinge zu erkennen. Im gemeinen Leben versteht man dieses Vermögen darunter, in so fern es versteckte Uebereinstimmungen findet. Scharfsinn ist das Vermögen, die Verschiedenheiten unter Dingen zu entdecken, vorzüglich die versteckten. — Witz und Scharfsinn sind Aeußerungsarten des Urtheilsvermögens; Beurtheilungsvermögen und Erwartungsvermögen sind insbesondere Zweige der Vernunft.

Zwey und zwanzigster Brief S. 110.

Einwürfe gegen die aufgestellte Erklärung des Witzes und ihre Auflösung. — Scharfsinniger Witz. — Warum Gedanken des Witzes Einfälle heißen. — Produktives und reproduktives Vermögen. — Einbildungskraft.

Drey und zwanzigster Brief S. 114.

Die Einbildungskraft erneuert immer eine Vorstellung durch eine andere vorher gehende. — Die Vorstellung eines Gegenstandes ruft die Vorstellung eines andern zugleich seyenden hervor. — Die Vorstellungen von Gegenständen, die durch den Ort mit einander verknüpft sind, ingleichen ähnliche Gegenstände, so auch kontrastirende Gegenstände, erneuern einander. — Allgemeines Gesetz, nach welchem Vorstellungen reproducirt werden.

Vier und zwanzigster Brief S. 120.

Warum dieses Gesetz nicht das Gesetz der Einbildungskraft genannt werden kann. — Anwendungen desselben auf den Gang der gewöhnlichen Gesellschaftsunterhaltung und andere Gegenstände.

Fünf und zwanzigster Brief S. 124.

Wiedererweckung der Vorstellungen. — Nicht jede reproducirte Vorstellung wird wieder erweckt. — Gründe dieser Behauptung. — Gesetz der Wiedererweckung der Vorstellungen.

Sechs und zwanzigster Brief S. 129.

Aus dem Gesetze der Wiedererweckung der Vorstellungen erklärt sich, warum wir auf Gegenstände bey Veranlassung anderer um so mehr achten, wenn ihre Vorstellung mit andern erst seit kurzen vergesellschaftet ist. —

Reiz der Neuheit. — Warum insbesondere eine kontrastirende Vorstellung durch eine andere leicht wieder erweckt wird.

Sieben und zwanzigster Brief S. 132.

Die Einbildungskraft wirkt leichter, als unser übriges reproduktives Vermögen. — Anschauungen des äussern Sinnes werden leichter wieder erweckt, als die des innern Sinnes, des Gesichts leichter, als des Gehörs, des Gehörs leichter, als des Gefühls-, Geschmacks- und Geruchssinnes. — Einbildungen haben nicht den Grad der Lebhafrigkeit der Anschauungen. — Anschauungen sind in der Regel die lebhaftesten Vorstellungen.

Acht und zwanzigster Brief S. 137.

Zusammen gesetzte Vermögen. — Sinnliches Dichtungsvermögen. — Es ist aus der Einbildungskraft und dem Verstande zusammen gesetzt. — Einbildungskraft in dem weitern Sinne.

Neun und zwanzigster Brief S. 142.

Schlafen. — Wachen. — Der Uebergang von dem einen zu dem andern geht nach dem Gesetze der Stetigkeit. — Träume gehen von dunkeln Empfindungen aus. — Beyspiel.

Dreyßigster Brief S. 146.

Im Traume sind auch das Gefühls- und Begehrungsvermögen thätig. — Thätigkeit des Verstandes im Traume. — Die Einbildungskraft spielt im Traume die Hauptrolle. — Unordnung im Traume. — Verwunderung im Traume ist ein Beweis von der Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes.

Ein und dreyßigster Brief S. 150.

Warum Schrecken, Furcht und andere Gefühle uns aus dem Traume aufwecken. — Prophetische Träume. — Träume, die den Grund ihrer Erfüllung selbst in sich enthalten. — Eigentlich prophetische Träume. — Träume von gemischter Natur.

Zwey und dreyßigster Brief S. 154.

Wann nur eine Erklärung von einem prophetischen Traume gefordert werden kann. Selbsttäuschung, die bey diesen Träumen möglich ist. — Nicht von jedem erzählten Traume kann eine Erklärung gefordert werden, weil die Erzählung zu unvollständig seyn kann; erläutert durch einen Traum, welchen Cicero und Valerius Maximus erzählen.

Drey und dreyßigster Brief S. 163.

Erzählung eines andern Traums, und seine Erklärung, zum Beweise, wie sich ein Traum erklären läßt, wenn man alle Umstände, welche vor ihm vorher gehen, weiß.

Vier und dreyßigster Brief S. 168.

Gedächtniß. — Sein Unterschied von dem Erinnerungsvermögen und reproduktiven Vermögen. — Das Gedächtniß ist ein zusammen gesetztes Vermögen aus dem Erinnerungsvermögen und reproduktiven Vermögen. — Wie ist Erinnerung möglich? — Ursprüngliche und abgeleitete Erinnerung.

Fünf und dreyßigster Brief S. 172.

Besinnen auf etwas, — wie es möglich ist. Wir besinnen uns um so leichter auf etwas, je klärer wir es für sich und in Verbindung mit etwas anderm uns vorgestellt haben.

Sechs und dreyßigster Brief S. 176.

Vollkommenheit des Gedächtnisses, — fähiges, — gutes, — treues, — glückliches Gedächtniß. —

Sieben und dreyßigster Brief S. 180.

Gedächtniß und Verstand im Verhältnisse zu einander. — Ob ein gutes Gedächtniß bey dem guten Verstande bestehen könne.

Acht und dreyßigster Brief S. 184.

Nothwendigkeit der Worte oder anderer Zeichen zum Behufe des Denkens. — Natürliche Zeichen, — Arten derselben. — Willkührliche, in wie fern sie zum Behufe des Denkens nothwendig sind.

Neun und dreyßigster Brief S. 191.

Bezeichnungsvermögen, — ist aus dem reproduktiven Vermögen und dem Verstande zusammen gesetzt. — Welche Gegenstände zu Zeichen tauglich. — Warum der gemeine Mann das, was er lieset, laut zu lesen pflegt. — Vorzüge der Worte vor andern Zeichen auch zum Behufe unsers eignen Denkens.

Vierzigster Brief S. 197.

Sprache im weitern Sinne. — Anschauende und symbolische Erkenntniß. — Ursprüngliche und abgeleitete Zeichen. — Wie fern der symbolischen Erkenntniß die anschauende vorher gehen muß. — Falsche Schwierigkeit, welche man sich bey der Erklärung des Ursprungs der Sprache macht.

Ein und vierzigster Brief S. 200.

Sprache. — Was zu ihrem Ursprunge Veranlassung gab. — Bezeichnung der Gedanken wird durch Worte

gegeben. — Die Art und Weise, wie man zuerst sichtbare Gegenstände bezeichnete.

Zwey und vierzigster Brief S. 206.

Wie man durch die Sprache Gegenstände des innern Sinnes bezeichnet; — wie Gegenstände, welche sich gar nicht sinnlich darstellen lassen. — Die ersten Worte in der Sprache haben wahrscheinlich ganze Urtheile bezeichnet. — Zeitwörter sind die ersten Wörter in den Sprachen. — Das verbum finitum ist eher in der Sprache als das verbum infinitum.

Drey und vierzigster Brief S. 212.

Schritte in der Bildung einer Sprache. — Abwandlungen sind in sie bloß durch die Vorstellung einer Analogie zwischen Zeichen und Bedeutung gekommen. — Erläutert durch Zeitwörter.

Vier und vierzigster Brief S. 219.

Abwandlungen wurden nach bloß undeutlich vorgestellten Analogien in den Sprachen eingeführt. — Erläuterung durch das Beyspiel derer, die eine fremde Sprache lernen.

Fünf und vierzigster Brief S. 222.

Wie Verbindungswörter in die Sprache gekommen. — Alle Wörter in der Sprache bezeichnen allgemeine Dinge. — Eigenthümliche Nahmen.

Sechs und vierzigster Brief S. 225.

Die Möglichkeit der Sprache beruhet zuletzt auf dem innern Sinne, dem reproduktiven Vermögen, den Associationsgesetzen, ingleichen auch dem Witze und Scharfsinne.

Sieben und vierzigster Brief S. 232.
Verstand und Sinnlichkeit, nach ihrem gegenseitigen Einflusse auf einander. — Verstand und Gedächtniß, — Witz und Gedächtniß, — Witz und Einbildungskraft, nach ihrem Einflusse auf einander.

Acht und vierzigster Brief S. 235.
Warum von einigen besondern Zuständen des Vorstellungsvermögens noch nicht geredet ist. — Einfluß des Körpers auf den Verstandesgebrauch und des Verstandesgebrauchs auf diesen; der Einbildungskraft auf den Körper und des Körpers auf die Einbildungskraft.

Neun und vierzigster Brief S. 239.
Gefühle, — Vergnügen, Mißvergnügen, — Lust, Unlust. — Zustand der Gleichgültigkeit und des Gleichgewichts. — Angenehme und unangenehme Gefühle und Gegenstände.

Funfzigster Brief S. 243.
Gefühle, welche Aeußerungen des Vorstellungsvermögens begleiten. — Sinnliche Gefühle, — wenn sie angenehm oder unangenehm sind. — Ihre Stufenfolge in Ansehung ihrer Stärke.

Ein und funfzigster Brief S. 248.
Aufhebung einiger Einwürfe. — Vergnügen des Verstandes. Das Vergnügen an witzigen Einfällen ist eine Art derselben. Zwiefache Quelle der Vergnügen und Mißvergnügen des Verstandes. — Wovon die Größe des objektiven Vergnügens abhängt.

Zwey und funfzigster Brief S. 257.
Vergnügen der Einbildungskraft und des Verstandes sind oft mit einander verbunden. Quellen der Ver-

gnügen der Einbildungskraft und der Mißvergnügen derselben. — Mißvergnügen der langen Weile.

Drey und funfzigster Brief S. 261.

Die Einbildungskraft macht uns Gegenstände angenehm, welche an sich gleichgültig oder unangenehm sind, und umgekehrt. Sie kann uns daher selbst sinnliche Eindrücke angenehm oder unangenehm machen, die an sich von der entgegen gesetzten Art waren.

Vier und funfzigster Brief S. 266.

Gegenstände, welche uns sehr gefallen oder mißfallen, suchen wir uns immer anschaulich vorzustellen. — Gefühle des Begehrungsvermögens. — Arten derselben.

Fünf und funfzigster Brief S. 270.

Vorstellung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit liegt auch bey den Gefühlen des Begehrungsvermögens und bey den sinnlichen zum Grunde. Sinnliche Gefühle werden durch ihre Nebeneinandersetzung mit andern sinnlichen gestärkt oder geschwächt.

Sechs und funfzigster Brief S. 276.

Quellen der gemischten Empfindungen. — Arten von diesen. — Warum uns zu lebhafte Freude selbst lästig wird; warum wir selbst unangenehmen Gefühlen nachhängen.

Sieben und funfzigster Brief S. 284.

Fälle, in welchen das Vergnügen durch das Mißvergnügen in gemischten Gefühlen verstärkt wird, und Fälle, in welchen das Mißvergnügen durch jenes verstärkt wird.

Acht und funfzigster Brief S. 287.

Das Gefallen ist relativ, nicht so das Schöne und das Erhabene. Das Schöne im weitern Sinne faßt das Erhabene mit unter sich. — Schön im weitern Sinne ist jeder Gegenstand, der durch seine anschaubare Vorstellung gefallen soll. — Unterschied des Erhabenen und Schönen in dem eigentlichen Sinne. Dieses gefällt durch die Art, wie seine anschauliche Vorstellung vollendet werden kann, jenes hingegen kann in der anschaulichen Vorstellung nicht vollendet werden.

Neun und funfzigster Brief S. 293.

Weitere Erläuterung des Begriffs von dem Erhabenen. — Das Erhabene in der Ausdehnung und in der Kraft. — Geschmack.

Sechzigster Brief S. 296.

Gegenstände, mit welchen angenehme Gefühle verbunden sind, werden bey der geringsten Veranlassung wieder bey uns aufgeweckt. — Insbesondere dasjenige an ihnen, wodurch sie uns gefallen. — Ein neuer Grund, warum gemischte Gefühle so anziehend für uns sind. — Auch unangenehme Gefühle reißen unsre Aufmerksamkeit auf sich. — Der Zustand der Entzückung und des Außer sich seyn.

Ein und sechzigster Brief S. 301.

Fortsetzung. Körperliche Zeichen dieser Zustände. — Gemeinschaft zwischen Seele und Körper in Ansehung des Gefühlsvermögens.

Zwey und sechzigster Brief S. 305.

Ahndungen. — Arten derselben. Bestimmte Ahndungen, unbestimmte Ahndungen und bloße Vorge-

fühle. — Erklärungen derselben und ihres Eintreffens.

Drey und sechzigster Brief S. 311.

Begehren in dem weitern Sinne, im engern Sinne, — wünschen, — Verabscheuung, — Begehrungsvermögen. — Allgemeine Bedingungen des Begehrens und Verabscheuens.

Vier und sechzigster Brief S. 315.

Sinnliches und verständiges Begehrungsvermögen. — Das sinnliche bestimmt uns durch das Angenehme und Unangenehme der Gefühle, die mit Gegenständen verbunden sind, wenn sie gleich nicht sinnliche zu seyn brauchen; das verständige durch die Vorstellung gewisser Zwecke. — Wille und Begehrungsvermögen im eigentlichen Sinne.

Fünf und sechzigster Brief S. 319.

Wovon die Stärke und Schwäche einer sinnlichen Begierde oder Verabscheuung abhängt. — Widerstreit sinnlicher Begierden unter einander. — Instinkte.

Sechs und sechzigster Brief S. 323.

Maximen, praktischer Verstand, — sein Unterschied von dem Willen. — Freyheit des Willens. — Sittliche Gesetze. — Praktische Vernunft, verglichen mit dem praktischen Verstande.

Sieben und sechzigster Brief S. 327.

Sittliche Gefühle. — Das Gefühl der Achtung und Verachtung. Jene ist eine Art des Billigungs-, und diese eine Art des Mißbilligungsgefühls. — Gemischte moralische Gefühle.

Acht und sechzigster Brief S. 330.

Gewissen. — Gewissensbisse. — Das Gefühl der Selbstberuhigung. — Einfluß der sittlichen Gefühle auf unser Gewissen. — Die Stärke der sittlichen Gefühle thut der Reinheit der sittlichen Gesinnung nicht Abbruch.

Neun und sechzigster Brief S. 334.

Das sinnliche und das verständige Begehrungsvermögen können einander entgegen wirken und zusammen wirken. — Die gewöhnliche Verknüpfung ihrer Aeußerungen.

Siebzigster Brief S. 339.

Das Vergnügen aus der Befriedigung und Mißvergnügen aus der Nichtbefriedigung einer Begierde. — Grade von beyden. — Schwierigkeiten, die der Befriedigung einer Begierde entgegen stehen, verstärken das Vergnügen aus der Befriedigung der Begierde, wenn sie nicht unüberwindlich sind. Grund hiervon.

Ein und siebzigster Brief S. 342.

Schwierigkeiten, welche der Befriedigung einer Begierde entgegen stehen, können diese noch verstärken. Erläutert durch das Vergnügen an Glücksspielen. Gegenstände werden oft deßhalb begehrt, weil wir uns ihrer nur mit Mühe versichern können.

Zwey und siebzigster Brief S. 346.

Weitere Untersuchung des Vergnügens bey den Glücksspielen. — Warum man Gefahr sucht. — Jugendlicher Muthwille. — Hang zur Intrigue und seine Ursachen.

Drey und siebzigster Brief S. 350.

Durch die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde wird diese in der Regel verstärkt und ihr Gegenstand um so angenehmer. — Wann die Befriedigung einer Begierde diese schwächt. — Neigung, Abneigung, Leidenschaft, Affekt in verschiedenem Sinne des Worts.

Vier und siebzigster Brief S. 357.

Letzter Grund der Neigungen. — Grund der Verschiedenheit unter den Neigungen verschiedener Menschen. — Ursprüngliche, abgeleitete Neigungen. — Gründe der Verschiedenheit derselben unter den Menschen.

Fünf und siebzigster Brief S. 361.

Neigung nach Eigenthum, Ehre u. s. w., als abgeleitete Neigungen, in welchen die meisten Menschen überein kommen. — Gründe, durch welche sie Leidenschaften werden. — Allgemeine und besondere Neigungen und Leidenschaften. — Suchten.

Sechs und siebzigster Brief S. 366.

Habsucht, — Geitz, — Gewinnsucht, — Kargheit. — Warum Gewinnsucht und Kargheit ohne einander bestehen können. — Warum das Alter mehr karg, als gewinnsüchtig ist.

Sieben und siebzigster Brief S. 372.

Ehrgeitz, — Ehrsucht, — und Ehrgeitz im engern Sinne. — Quellen derselben. — Vergleichung des Ehrgeitzes mit dem Geldgeitze.

Acht und siebzigster Brief S. 377.

Weitere Bemerkungen über den Ehrgeitz und die Ehrsucht, und ihre Vergleichung mit dem Geldgeitze. — Ruhmsucht. — Liebe zum Nachruhme.

Neun

Neun und siebzigster Brief S. 382.

Eine Anmerkung über den Beschluß des vorher gehenden Briefes. — Stolz ist vom Ehrgeitze verschieden, aber mit ihm vereinbar. — Arten des Stolzes: edler Stolz, eigensüchtiger Stolz. — Arten des letztern: Hoffart, Hochmuth, Uebermuth.

Achtzigster Brief S. 389.

Eitelkeit, eitler Stolz, — ihre Quellen. Stolz aus Habsucht und Verschiedenheiten in Ansehung desselben. — Anfangs kann die Ehrsucht dem Geitze bey einem Menschen untergeordnet seyn, und hernach der Geitz der Ehrsucht, ob es sich gleich auch umgekehrt verhalten kann.

Ein und achtzigster Brief S. 396.

Liebe entspringt aus dem Geschlechtstriebe, aber nicht aus diesem allein. Sie fällt bey verschiedenen Personen auf verschiedene Gegenstände. — Gründe dieser Verschiedenheit und Versuch, zwischen ihnen eine Uebereinstimmung zu finden.

Zwey und achtzigster Brief S. 405.

Liebe ist nicht bey dem rohen Menschen anzutreffen. — Der gebildete Mensch sucht in der Befriedigung jedes Instinkts gewisse edlere Vergnügen, und die Befriedigung mehrerer Neigungen mit einander in Einstimmung zu bringen. Anwendung auf den Instinkt der Fortpflanzung, insbesondere in Ansehung seiner Verbindung mit einem andern Instinkte.

Drey und achtzigster Brief S. 413.

Wie der Begriff der Liebe zu finden. Dieser Begriff selbst. Was eine den Forderungen der Vernunft gemäße Befriedigung einer Neigung ist. — Liebe ist

nicht immer Leidenschaft; warum sie es sehr leicht wird. — Erklärung einiger Erscheinungen bey der Liebe, insbesondere die Verblendung bey der Liebe, der Eifersucht, und des Hanges zur Einsamkeit.

Vier und achtzigster Brief S. 421.

Zwey Einwürfe und ihre Auflösung. Coquetterie, bloß sinnliche Liebe, Platonische Liebe, als Abarten der eigentlichen Liebe. Intriguen-Sucht und Kuppeley.

Fünf und achtzigster Brief S. 429.

Zurückhaltung des Verliebten in allem, was seine Leidenschaft betrifft, gegen jeden Dritten, und anfänglich gegen die Geliebte selbst. — Schlauheit des Verliebten, — sein Verlangen, den geliebten Gegenstand glücklich zu machen und durch ihn glücklich zu seyn, ohne ihm etwas von äußerm Glücke zu verdanken. — Der Mensch liebt nur Ein Mahl. Erklärungen gewisser Verirrungen, die bey der Liebe möglich sind.

Sechs und achtzigster Brief S. 440.

Freundschaft. Ihr Unterschied von der Liebe. Warum zu ihr mehr Einhelligkeit der Seelen erfordert wird als bey der Liebe. Warum Fehler in der Liebe leichter verziehen werden, als in der Freundschaft. Warum eine gewisse Uebereinstimmung in der äußern Lage bey der Freundschaft erfordert wird. In welchem Sinne Freundschaft uneigennütziger ist als Liebe.

Sieben und achtzigster Brief S. 449.

Nähere Erläuterung des Satzes, daß Gleichheit des Alters zur Freundschaft erfordert werde. — Ein Einwurf und seine Auflösung. — Gesetze, nach denen

Leidenschaften unter einander sich hervor rufen, verstärken oder schwächen. Eine begehrende Leidenschaft erweckt eine Leidenschaft für alles, was ihre Befriedigung befördert, und eine Leidenschaft gegen das, was ihre Befriedigung hindert. Aehnliche Anmerkungen für die verabscheuenden Leidenschaften.

Acht und achtzigster Brief S. 457.

Ton eines Affekts und einer Leidenschaft. Unter übrigens gleichen Umständen ist da der Uebergang von einer Leidenschaft zu einer andern um so leichter, je ähnlicher sie in Ansehung ihres Tons sind, und um so schwerer, je unähnlicher sie in Ansehung desselben sind.

Neun und achtzigster Brief S. 462.

Eine Leidenschaft veranlaßt die andere am leichtesten, wenn die Gegenstände beyder mit einander verknüpft sind und der Ton beyder ähnlich ist. Wie Leidenschaften in dem entgegen gesetzten Falle einander hervor rufen. Erläuterung durch des Antonius Rede bey Shakespear.

Neunzigster Brief S. 471.

Wie eine zufällige Vergesellschaftung von Vorstellungen Leidenschaften erwecken kann. — Klassifikation der bisher angegebenen Arten, wie Leidenschaften andere Leidenschaften hervor rufen. — Wie eine Leidenschaft die andere verstärkt oder schwächt.

Ein und neunzigster Brief S. 476.

Aufhebung eines Einwurfs. — Leidenschaften werden von Anreitzungen zu körperlichen Handlungen begleitet. — Warum körperliche Veränderungen, die mit

Leidenschaften verbunden sind, einen solchen Grad der Stärke haben. — Sie sind den Leidenschaften selbst analog.

Zwey und neunzigster Brief S. 480.

Was in den bisherigen Briefen abgehandelt worden. — Was von der Naturlehre der Seele noch übrig ist. — Zwey Arten der Seelenzustände. — Genie, Temperament und Charakter, als Gegenstände, die aus den bisher aufgestellten Grundsätzen erklärt werden können. — Nutzen und Annehmlichkeit der Naturlehre der Seele. Beschluß.

Verbesserungen.

S. 11, Z. 4, st. meinem l. einem
S. 163, Z. 2 von unten, st. G** l. R**
S. 233, Z. 7, st. es l. einiges
S. 239, Z. 5 v. u., st. meiner Ueberlegenheit angenehm l. meiner Ueberlegenheit über einen Feind angenehm
S. 267, Z. 3, st. oder empfunden l. oder sonst empfunden
S. 305, Z. 6, st. Gefühle l. Bewegungen
S. 352, Z. 5, st. in l. unter
S. 358, Z. 2 v. u., st. keiner l. einer
S. 381, Z. 1 v. u., st. verläßt l. verlassen hat

Erster Brief.

Sie wollen mich also bey meinem Worte halten; Sie verlangen, daß ich Ihnen meine Gedanken über die Seele mittheilen soll. Allein, theuerster Freund, fordern Sie nicht von mir etwas, wozu ich mich gar nicht anheischig gemacht habe? Als ich Ihnen mein Versprechen gab, durfte ich hoffen, daß Sie noch längere Zeit bey uns in R** bleiben würden, wenigstens noch so lange, als nöthig gewesen wäre, um Ihnen eine Uebersicht über die Seelenlehre zu geben. Sie wissen es selbst, es lag nicht an mir, daß ich mein Versprechen nicht halten konnte. Denn als ich kaum zur Erfüllung desselben schreiten wollte, wurden Sie mir, durch Ihre Versetzung nach S**, entrissen, und, das zu halten, was ich versprochen hatte, wurde mir unmöglich. Denn ich

hatte mich bloß zu einem mündlichen, nicht zu einem schriftlichen Unterrichte verpflichtet.

Glauben Sie nicht, daß es die kleine Mühe des Schreibens ist, welche mich zwischen mündlich und schriftlich so genau unterscheiden läßt. Gern würde ich mich, das wissen Sie, einer größern Mühe unterziehen, wenn ich nur hoffen dürfte, Ihnen dadurch nützlich zu werden. Allein der Unterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Unterrichte selbst ist zu groß, als daß ich mir von meinen Briefen, oder einem Aufsatze, für Sie den Nutzen versprechen könnte, den Sie aus unsern mündlichen Unterredungen geschöpft zu haben mich versichern. Wie leicht ist nicht bey der mündlichen Unterredung einem Mißverständnisse, oder wenigstens seinen Folgen vorgebauet? wie leicht ist es nicht, einen Zweifel noch zur rechten Zeit zu heben, ehe er Verwirrung anrichten kann? wie leicht endlich ist es nicht, das, worüber man einverstanden ist, von dem abzusondern, was noch ausgemacht werden soll, um auf dem kürzesten Wege zum Ziele zu gelangen? Woher sollte es sonst auch kommen, daß man den

mündlichen Unterricht dem schriftlichen, fast ohne Ausnahme, vorzieht, wenn er nicht jene Vortheile vor diesem voraus hätte? Sie wissen es noch zu gut, warum mir Ihre Einwürfe, Ihre Zweifel und Ihre Erinnerungen in unsern Gesprächen so willkommen waren; wie sehr ich mich freute, wenn ich noch zur rechten Zeit etwas nachhohlen konnte, was ich zu voreilig übergangen hatte; wenn ich, durch Ihre Einwendungen erinnert, einen weniger zweydeutigen Ausdruck statt eines andern wählen konnte. Alle diese Vortheile müßte ich entbehren, wenn ich schriftlich Ihnen über die wichtigsten Gegenstände der Naturlehre der Seele meine Gedanken mittheilen wollte; und wo hätte ich gleichwohl diese Vortheile mehr nöthig als hier? Denn hier hätten wir es nicht mit Gegenständen, die gesehen, gehört, mit Einem Worte, nicht mit Gegenständen zu thun, die irgend einem Sinne dargestellt werden könnten; sondern mit Gegenständen, die jeder nur an sich selbst wahrnehmen, und also niemand einem andern vorzeigen kann. Wenn ich mit Ihnen z.-B. von Empfindungen rede, wie leicht ist hier nicht ein Mißverständniß, wie

leicht verstehen Sie nicht ganz etwas anderes, als ich verstanden wissen wollte? Und von dem geringsten Mißverständnisse hinge hier viel ab.

Doch wozu lasse ich es mir so sehr angelegen seyn, Sie von diesen Schwierigkeiten zu überzeugen, da Sie meinen guten Willen, Ihren Wünschen zuvor zu kommen, nicht in Zweifel ziehen werden? Meine Bereitwilligkeit würde Ihnen auch um so weniger nützlich seyn, da die Werke der Männer, aus denen ich meine Erkenntniß der Seelenlehre geschöpft habe, und aus denen ich noch täglich schöpfe, Ihnen unendlich mehr Nutzen gewähren können als meine Aufsätze, die doch immer nur schriftlichen Unterricht enthielten.

Zweyter Brief.

Sie glauben, theuerster Freund, daß alle Werke, welche wir über die Seelenlehre bis jetzt haben, entweder nur für den geschrieben sind, der des ersten Unterrichts in dieser Wissenschaft nicht mehr bedarf, oder selbst einer mündlichen Erläuterung bedürfen. Ich geste-

he Ihnen das zu; allein dieses eben ist ein neuer Grund, warum ich, auch bey dem besten Willen, Ihnen nur wenig zu nutzen verspre-chen dürfte. Denn ein Werk, wie Sie es ver-missen, würde natürlich nicht anders als sehr nützlich seyn, und gewiß würden so viele wür-dige Männer, welche mit der genauesten Kenntniß der Sache das glücklichste Talent der Darstellung verbinden, uns nicht so lange ver-gebens darauf haben warten lassen, wenn die Schwierigkeiten dabey nicht zu groß wären. Was jene Männer aber nicht unternehmen woll-ten, darf ich, Trotz Ihrer gütigen Meinung von mir, nicht wagen. Ihr Schreiben giebt mir davon selbst den überzeugendsten Beweis. Ich redete von der Naturlehre der Seele, und Sie fanden diesen Ausdruck zu viel verspre-chend, da wir, wie Sie glauben, die Natur der Seele gar nicht kennen; ich bin hingegen der Meinung, daß kein Ausdruck das, was ich Ihnen eigentlich versprochen hatte, passender bezeichnet. Denn Erfahrungs-Seelen-lehre sagt, genau genommen, das nicht. Erfahrungs-Seelenlehre bezeichnet zwar die Wissenschaft von Seiten des Ursprun-

ges der Erkenntnisse, welche sie enthält, aber nicht unmittelbar von Seiten ihres Gegenstandes, der kein anderer als die Natur der Seele selbst ist.

Es ist zwar eine gewöhnliche, aber dennoch grundfalsche Meinung, daß wir die Natur der Seele gar nicht kennen. Wenn wir die Seele gleich nicht, wie einen Körper, sehen, hören, oder unsern Sinnen vorzeigen können; so erkennen wir sie doch, eben so wohl als den Körper, durch die Erfahrung, obgleich die Erfahrungen, aus welchen wir unsre Erkenntniß der Seele schöpfen, von den Erfahrungen, welche uns die Kenntniß der Körper geben, sehr verschieden sind. Ich mache mich anheischig, Ihnen dieses zu beweisen. Unsre Erkenntniß von den Körpern haben wir daher, daß wir eine gewisse Eigenschaft an ihnen sehen, hören, mit Einem Worte, wahrnehmen. Eine Erkenntniß, welche so aus Wahrnehmungen erzeugt ist, wird Erfahrung genannt. Es giebt nun gewisse Erfahrungen, welche wir jedes Mahl von einerley Körper anstellen. Ich finde z. B. jedes Mahl durch die Erfahrung, daß die Luft ein Bestreben

äußert, sich auszudehnen; daß das Wasser bey einem gewissen Grade der Kälte seine Flüssigkeit verliert oder gefriert: kurz, ich finde gewisse Beschaffenheiten, welche der Luft und dem Wasser jedes Mahl zukommen. Wir schließen hieraus, daß mit der Wirklichkeit einer Sache gewisse Beschaffenheiten dergestalt verbunden sind, daß sie ohne dieselben nicht möglich seyn würde. Der Inbegriff dieser Beschaffenheiten, in so fern wir sie uns nach gewissen Regeln mit einander verbunden denken, macht die Natur der Sache aus, und diese Regeln nennen wir Naturgesetze. Naturgesetze sind also nichts anderes als Regeln, nach welchen wir in der Erfahrung jedes Mahl gewisse Dinge verknüpft sehen.

Wir stellen nun nicht allein über die Körper, sondern auch über die Seele selbst Erfahrungen an. Denn Veränderungen der Seele werden, indem sie sich zutragen, von uns vorgestellt, und eben so als mit einander verknüpft wahrgenommen als Gegenstände, die sich dem äußern Sinne darstellen. Ich finde z. B., daß auf die Vorstellung eines ähnlichen Gegenstandes die Vorstellung eines andern folgt, und in

dem ich mir dessen bewußt werde, stelle ich so gut eine Erfahrung an, als wenn ich urtheile, daß ein Körper hart oder schwer sey. Man nennt nun Erfahrungen dieser Art innere Erfahrungen, weil das, was jeder auf diese Art erfahren kann, in ihm selbst vorgeht, so wie man, aus einem ähnlichen Grunde, die Erfahrungen von der Körperwelt selbst äußere nennt.

Wir finden nun, daß die Erfahrungen, welche wir von der Seele anstellen, eben so wohl als die Erfahrungen, welche wir von der Körperwelt machen, an gewisse gemeinschaftliche Regeln gebunden sind, oder daß in der Erfahrung von der Seele gleichförmig gewisse Gegenstände mit andern verbunden sind. Ich finde, um mich eines Beyspiels zu bedienen, nicht allein, daß mich jetzt vielleicht unter gewissen Umständen die Vorstellung eines Gegenstandes auf die Vorstellung eines ähnlichen führt; sondern ich erfahre dieses jedes Mahl unter denselben Umständen. Diese Regeln sind nun nichts anderes als Naturgesetze der Seele und des innern Sinnes. Wir reden daher eben so wohl von einer Natur der Seele als des Körpers. Unter Natur der Seele

also verstehen wir nichts anderes als den Inbegriff dessen, was wir von ihr durch die Erfahrung wahrnehmen können, in so fern es nach gewissen Regeln verknüpft ist. Wenn wir gleich in der Erkenntniß der Natur der Seele noch nicht so weit fortgerückt sind als in der Erkenntniß der Körperwelt, so erkennen wir das, was wir einmahl von der Seele wissen, mit eben der Gewißheit, als wir Dinge der Körperwelt erkennen.

Können wir gleich die Seele nicht sehen, oder hören u. s. w., so kann das so wenig einen Grund abgeben, daß die Seele uns unbekannter sey als die Körperwelt, als wir Töne deßhalb weniger kennen als Farben, weil wir Töne nicht wie Farben sehen können. Die Wissenschaft von der Natur einer Sache nennt man die Naturlehre derselben. Wir können daher so gut von einer Naturlehre der Seele als der Körperwelt reden, wenn wir gleich gewöhnlich durch dieses Wort die Wissenschaft der Naturgesetze der Körperwelt verstehen. Vollständig ist diese Wissenschaft freylich noch nicht vorhanden, und wird auch nie vollständig vorhanden seyn, so wenig als die

Naturlehre der Körperwelt; aber deſſen ungeachtet iſt ſie doch möglich, und auch jetzt ſchon zum Theil gefunden.

Dritter Brief.

Nun es ſey, theuerſter Freund! Weil Sie glauben, daß die ſchriftliche Mittheilung meiner Gedanken über die Seele Ihnen nützlich ſeyn könne; ſo iſt es mir ein großes Vergnügen, mich mit Ihnen über dieſen, vielleicht wichtigſten, Gegenſtand unſers Wiſſens ſchriftlich zu unterhalten, da ich auf das Glück der mündlichen Unterredung mit Ihnen Verzicht thun muß. Anfangs war ich Willens, für Sie einen kurzen Entwurf der Seelenlehre abzufaſſen; allein bald fand ich es beſſer, Ihnen in einzelnen Briefen meine Gedanken mitzutheilen. Auf dieſem Wege können wir, wenigſtens zum Theil, die Vortheile der mündlichen Unterredung wieder einbringen. Denn ich ſetze voraus, daß Sie mir jedes Mahl, wo Sie entweder mit mir nicht einig ſind, oder wo Ihnen etwas dunkel ſeyn könnte, gleich mit

Ihren Einwürfen entgegen kommen, damit ich, so viel an mir ist, alle Hindernisse zur rechten Zeit, aus dem Wege zu räumen im Stande bin. Ein Vortheil, den ich bey meinem fortgehenden Aufsatze, welchen ich Ihnen mit Einem Mahle in die Hände gäbe, zu erreichen nicht hoffen dürfte.

Am besten ist es natürlich, solchen Schwierigkeiten im voraus auszuweichen. Deßhalb werde ich alles, was einem Mißverständnisse ausgesetzt scheinen könnte, um so genauer bestimmen, und manches, daß ich mit dem größten Rechte vielleicht bey Ihnen als bekannt voraus setzen konnte, mitnehmen. Sie wissen, Weitschweifigkeit ist sonst mein Fehler nicht, aber, da wo ich, nur mit Gefahr, falsch verstanden zu werden, etwas übergehen könnte, will ich lieber zu weitläuftig seyn.

Erlauben Sie mir daher gleich, ein Paar Worte über die verschiedenen Arten unsrer Erkenntnisse voraus zu schicken.

Wir können auf zwiefache Art zur Gewißheit von Erkenntnissen gelangen. Denn es giebt Erkenntnisse, von deren Wahrheit wir nur durch die Erfahrung überzeugt wer-

den, und Erkenntniſſe, von denen wir uns deßhalb überzeugt haben, weil wir ihr Gegentheil nicht als möglich denken können. Daß das Waſſer bey einem gewiſſen Grade der Kälte gefriert, weiß ich nur aus der Erfahrung; daß aber ein Dreyeck nicht mehr und nicht weniger als drey Winkel haben könne, erkenne ich daraus, daß ich mir das Gegentheil nicht als möglich denken kann. Man nennt nun die letztere Erkenntniß Vernunfterkenntniß, und die erſtere, Erfahrungserkenntniß, ingleichen auch Erfahrung in dem objectiven Sinne. Die Vernunfterkenntniß iſt entweder unmittelbare Vernunfterkenntniß oder Schlußerkenntniß: das erſtere, wenn ſie aus keiner andern Erkenntniß abgeleitet iſt; und das letztere, wenn ſie erſt durch Schlüſſe aus andern gewiß wird.

Alle eigentliche Erfahrungserkenntniß geht nur auf einzelne Fälle, denn jedes Mahl ſtellen wir nur über einen einzelnen Gegenſtand eine Erfahrung an; was wir aber von einem Gegenſtande einer gewiſſen Art erfahren haben, können wir deßhalb allein noch nicht von jedem Gegenſtande derſelben Art ausſagen.

Allein je öfter wir von einem Gegenstande der einen Art etwas erfahren haben, oder je mehr gleichartige Erfahrungen wir haben, um so mehr halten wir uns für berechtigt, das, was wir erfahren haben, als allgemein zu betrachten, und unsre Zuversicht steigt mit jeder neuen Erfahrung, welche wir anstellen. Bey einer großen Anzahl von Fällen, in denen wir jedes Mahl von einerley Sache einerley erfahren haben, tragen wir nicht das mindeste Bedenken, dieses als völlig allgemein voraus zu setzen. Niemand z. B. zweifelt, daß jeder Körper schwer ist, ob er gleich für diesen Satz wirklich keinen andern Beweis anführen kann, als daß seine eigne Erfahrung und die Erfahrung aller übrigen Menschen dieses ihm immer noch gleichförmig gelehrt haben.

So gelangen wir, indem wir von Oft auf Immer schließen, aus der Erfahrung zur Erkenntniß von Naturgesetzen, und nennen diese Art zu schließen die Induction. Sie liegt nicht allein unsrer Naturerkenntniß der Körperwelt, sondern auch unsrer Naturerkenntniß der Seele zum Grunde, die sich zuletzt auf Erfahrung gründet.

Sind wir einmahl durch die Erfahrung zu diesen oder jenen Erkenntnissen gelangt, so können wir aus ihnen wiederum durch Schlüsse neue ableiten. Wir thun dieses auch fast beständig, so daß wir kaum irgend eine Erfahrung anstellen, ohne aus ihr einen Schluß zu ziehen, wenn wir gleich nur in den wenigsten Fällen unsrer Schlüsse uns bewußt sind, sondern vielmehr glauben, das unmittelbar aus der Erfahrung zu wissen, was wir bloß durch einen Schluß aus ihr erkennen. Der gemeine Mann z. B. glaubt es zu sehen, daß die Sonne sich um die Erde bewegt, ob er gleich dieses nur aus einer anderweitig gemachten Erfahrung schließt. Denn die Erfahrung lehrt ihn nichts anderes, als daß die Sonne jetzt einen andern Stand gegen die Erde hat als vorher; daß die Sonne, welche jetzt über dem Horizonte ist, vorher unter demselben war: nicht aber, daß die Sonne bewegt werde, und die Erde ruhe. Wir glauben z. B., wenn wir des Morgens beym Ausgehen Eis finden, welches Abends vorher nicht da war, zu sehen, daß es gefroren habe, ob wir gleich eigentlich nicht sehen können, daß es gefroren hat, sondern es nur

aus dem, was wir jetzt sehen, schließen können. Man nennt, wie Sie wissen, den Fehler, den wir begehen, indem wir das, was wir aus einer Erfahrung schließen, für eigentliche Erfahrung halten, den Erschleichungsfehler. Gewisse Erschleichungsfehler sind uns für die nähere Erkenntniß der Seele zu wichtig, als daß ich nicht im voraus Sie darauf aufmerksam machen sollte.

Vierter Brief.

Die Naturlehre der Seele muß nicht allein die einzelnen Naturgesetze der Seele aufstellen, sondern sie muß auch den Zusammenhang derselben darthun. Unsre erste Erkenntniß der Naturgesetze der Seele schöpfen wir durch Induction aus der Erfahrung; das heißt, wir setzen eine Regel als wahr voraus, welche wahr seyn muß, wenn das, was wir bisher wahr gefunden haben, in allen Fällen derselben Art wahr ist. Durch Schlüsse leiten wir aus ihnen andere ab.

Allein durch Schlüsse leiten wir nicht allein aus Naturgesetzen andere ab, sondern wir suchen auch durch Schlüsse den Zusammenhang zwischen den Naturgesetzen der Seele, die wir aus der Erfahrung zunächst kennen, aufzufinden, oder zu finden, wie das eine um des andern willen wahr seyn muß.

Wir können also zweyerley in der Naturlehre der Seele unterscheiden: erstens, das, was unmittelbar durch die Erfahrung von der Seele gewiß ist; und zweytens, das, was wir aus diesem durch Schlüsse erkennen, dieses mag nun selbst ein Naturgesetz, oder es mag die Kenntniß von dem Zusammenhange einzelner Naturgesetze seyn. Die Erkenntniß des erstern mag die Seelengeschichte, und die Erkenntniß des letztern die Naturlehre der Seele im besondern Sinne heißen.

Unsre Erfahrungen von der Seele verdanken wir dem innern Sinne, der uns das, was in der Sele sich wahrnehmen läßt, vorstellt. Wenn ich in mir wahrnehme, daß ich denke, daß ich urtheile, mich freue, Mitleiden empfinde; so ist diese Wahrnehmung ein Werk des innern Sinnes. Alles, was er uns vorstellt,

stellt, sind lediglich Veränderungen und Zustände der Seele, über deren Verknüpfung wir alsdann Erfahrungen anstellen. Wir nennen das Vermögen, dem wir die Wahrnehmungen von der Seele verdanken, den innern Sinn, und die Erfahrungen, welche wir demselben verdanken, wie ich schon vorher bemerkte, innere, da die Gegenstände derselben nicht außer, sondern in der Seele vorhanden sind. Weil wir die Erfahrungen von Gegenständen, die außer der Seele als im Raume vorhanden wahrgenommen werden, äußere Erfahrungen nennen, da die Gegenstände derselben außer der Seele wirklich sind; so nennen wir das Vermögen derselben den äußern Sinn. Die Erfahrungen, welche wir von den letztern anstellen, haben im Ganzen mehr Klarheit als die erstern, wenigstens werden wir auf Gegenstände, welche außer uns vorhanden sind, weit früher aufmerksam, als auf die Veränderungen in uns selbst. Den Grund hiervon kann ich Ihnen erst weiter unten angeben. — Vielleicht ist dieses auch die Ursache, warum die Naturlehre der Seele so weit hinter ihrer Schwester, der Naturlehre der Körperwelt,

zurück geblieben ist. Doch es ist hier noch ein Grund, der vielleicht wichtiger als jener ist.

Jeder Mensch kann nämlich nur über seine, nicht über die Seele eines andern, Erfahrungen anstellen; das heißt, von Veränderungen und Zuständen, welche in der Seele eines andern vorgehen, kann er nicht durch die unmittelbare Wahrnehmung derselben, sondern nur durch Schlüsse, die er von körperlichen Veränderungen dieses Menschen auf Veränderungen der Seele desselben macht, oder aus willkührlichen Zeichen erkennen, durch welche jener seine Seelenzustände beschreibt. Die Erfahrungen von seltenern Fällen gehen daher dem Psychologen fast alle verloren. In der Naturlehre der Körperwelt hingegen sind wir besser daran. Eine und eben dieselbe Naturbegebenheit hat vielleicht tausend Zuschauer, von denen jeder eben das erfährt, was jeder außer ihm gleichfalls erfährt. Nehmen Sie hierzu noch, daß sich Erfahrungen von Gegenständen der Körperwelt so äußerst leicht mittheilen lassen, daß dieses bey Erfahrungen von der Seele hingegen so schwer, ja in unendlich vielen Fällen unmöglich ist; so haben Sie einen neuen

Grund, warum die Seelenlehre nur so langsame Fortschritte macht.

Die Naturlehre der Seele muß, wie ich vorhin sagte, den Zusammenhang der einzelnen Naturgesetze darthun. Oft ist es uns nicht möglich, eine solche Erklärung in dem ganzen Vorrathe unsrer schon vorhandenen Seelenerkenntnisse zu finden, alsdann behelfen wir uns damit, daß wir etwas als wahr annehmen, obgleich die Wahrheit desselben noch gar nicht ausgemacht ist; mit Einem Worte, wir machen Hypothesen. Sind diese gleich nicht ausgemachte Wahrheit, so können sie uns ihr doch näher bringen, und geben uns mannigfaltige Veranlassung, auf andere Weise unsre Kenntniß zu berichtigen und zu vervollkommnern.

Kaum darf ich es Ihnen noch sagen, eine Hypothese müsse, wenn sie mehr als ein bloßes Gedankenspiel seyn soll, das erklären, was sie erklären soll, oder sie müsse so beschaffen seyn, daß wir, wenn das, was sie als wahr annimmt, wirklich wäre, nach keinem weitern Grunde fragen dürften. Hypothesen sind nicht allein bey Gegenständen des innern Sinnes, sie sind auch bey Gegenstän-

den des äußern Sinnes möglich. Ich kann daher das Gesagte durch eine physikalische Hypothese erläutern. Wir sehen täglich die Sonne aufgehen und untergehen, ohne unmittelbar zu erfahren, ob die Sonne oder die Erde bewegt werde. Nehme ich nun, dieses zu erklären, an, daß die Erde um sich selbst täglich bewegt werde, so mache ich eine Hypothese; und eine Hypothese, die das befriedigend erklärt, was sie erklären soll.

Fünfter Brief.

Alle Veränderungen der Seele sind entweder selbst Vorstellungen, oder doch mit diesen auf das genaueste verknüpft. Sie setzen alsdann Vorstellungen als ihre Bedingungen voraus, oder haben sie zu ihrer Folge. Leidenschaften, Vergnügen und Mißvergnügen an irgend etwas, sind nicht möglich, ohne uns dieses Etwas vorzustellen, und sind auf der andern Seite oft Veranlassungen, wenn gleich nicht Ursachen von gewissen Vorstellungen. Alles äußert in der Seele einen gegenseitigen Ein-

fluß in einander; das eine bestimmt das andere, und wird wiederum von diesem bestimmt.

Fordern Sie nicht von mir, Ihnen den Begriff einer Vorstellung zu erklären. Eine Erklärung derselben würde unmöglich seyn. Wir bedürfen ihrer auch gar nicht, da jeder weiß, was er sich bey dem Begriffe von einer Vorstellung denkt.

Zu jeder Vorstellung denken wir uns einen Gegenstand, oder ein Etwas, welches wir uns vorstellen, und nennen dieses den Gegenstand der Vorstellung selbst, er mag wirklich oder nicht wirklich seyn. Beyspiele finden sich hier von selbst. Denn Sie dürfen bey jeder Vorstellung nur fragen, was Sie sich vorstellen, um in der Antwort ein Beyspiel zu dem Begriffe des Gegenstandes zu haben.

Außer Vorstellungen finden wir in der Seele noch Begierde nach gewissen Gegenständen und Abscheu gegen gewisse Gegenstände, und Vergnügen und Mißvergnügen, die wir, mit Einem Worte, Gefühle oder Empfindungen nennen.

Ich gestehe es Ihnen aufrichtig, daß ich mich wiederum in einer Art von Verlegenheit

befinde, wenn ich Ihnen hier durch eine Erklärung den Begriff eines Gefühls oder einer Begierde deutlich machen sollte. Denn jede Erklärung, welche ich Ihnen geben könnte, mögte jetzt noch die Sache nicht deutlicher machen, oder etwas als wahr voraus setzen, was man vielleicht falsch geschlossen hat. Allein vielleicht kann ich Ihnen auf eine andere Art den Begriff zuführen. Nehmen Sie folgende Stelle des Dichters, den Sie so gern lesen:

An einem schönen Abend fuhr
Irin mit seinem Sohn im Kahn
Aufs Meer, um Reusen in das Schilf
Zu legen, das ringsum den Strand
Von nahen Eilanden umgab.
Die Sonne tauchte sich bereits
Ins Meer, und Fluth und Himmel schien
Im Feu'r zu glühen.

O, wie schön
Ist jetzt die Gegend! sagt' entzückt
Der Knabe, den Irin gelehrt,
Auf jede Schönheit der Natur
Zu merken. Sieh, sagt' er, den Schwan,
Umringt von seiner frohen Brut,
Sich in den rothen Widerschein
Des Himmels tauchen! Sieh, er schifft
Jetzt rothe Furchen in die Fluth,
Und spannt des Fittichs Segel auf!
Wie lieblich flüstert dort im Hain
Die Saat der grünen Wellen fort,

Und rauscht, vom Winde sanft bewegt. —
O, was für Anmuth haucht anjetzt
Gestad' und Meer und Himmel aus!
Wie schön ist alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur! —

Ewald v. Kleist.

Lesen Sie diese Stelle, und versetzen Sie sich zugleich in die Stelle des Knaben, so werden Sie die Vorstellung mehrerer Gegenstände haben, aber außerdem wird noch etwas in Ihrer Seele seyn. Dieses ist das, was wir Gefühl oder Empfindung nennen. Der Knabe wird nicht ausrufen:

Wie schön ist alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur!

wenn das, was er sah, ihn kalt ließe. Oder, ein anderes Beyspiel von Empfindung zu nehmen: Denken Sie sich einen Menschen, dem man die Nachricht von einem großen Unglücksfalle, der ihn betraf, gebracht hat. In seiner Seele wird nicht allein die Vorstellung jenes Unglücksfalles vorhanden seyn; sondern außerdem noch ein Zustand, der ihm lästig ist, den er, wenn er könnte, zu entfernen suchen würde. Dieses ist das Gefühl oder die Empfindung über seinen Verlust.

Gefühle sind also nichts anderes als Zustände der Seele, in so fern wir sie zu erhalten oder zu entfernen streben.

Wir begehren eine Sache, wenn die Vorstellung, welche wir von ihr haben, in uns ein Bestreben erzeugt, sie hervor zu bringen oder zu verhindern. Wir verabscheuen hingegen etwas, wenn wir sein Gegentheil begehren.

Wenn jede Veränderung, welche wir in der Seele wahrnehmen, gleich nicht ein Begehren, oder eine Empfindung, oder Vorstellung ist; so muß doch jeder ihrer Bestandtheile unter eine der angegebenen Klassen fallen, so daß wir alles, was wir von der Seele wissen, unter diese Klassen vertheilen können.

Sechster Brief.

Schon längst, lieber Freund, habe ich Ihrer Frage: was denn die Seele eigentlich sey, entgegen gesehn. Es war nicht Nachlässigkeit, wenn ich die Beantwortung derselben bis hierher verschob, sondern es geschah absichtlich. Denn Sie wissen, daß Fragen sich nicht immer

in eben derselben Ordnung beantworten lassen, in der sie sich unsrer Wißbegierde aufdringen.

Die Vorstellungen, Gefühle und Begierden, welche jeder wahrnimmt, kann er sich nicht anders als Veränderungen oder Zustände eines Wesens denken. Denn es fällt uns unmöglich, uns Vorstellungen oder Gefühle als etwas für sich Bestehendes zu denken. Aber nicht allein muß er Vorstellungen und Gefühle als Bestimmungen von etwas anderm denken, sondern auch als Bestimmungen eines und eben desselben Wesens. Das Vergnügen und Mißvergnügen, das Sie unmittelbar wahrnehmen, können Sie keinem andern Wesen beylegen, als demjenigen, das die Vorstellungen gewisser Gegenstände hat, welche von diesem Vergnügen oder Mißvergnügen begleitet werden, als dem Wesen, welchem Sie das Begehren und Verabscheuen gewisser Gegenstände beylegen, welches Sie unmittelbar wahrnehmen. Dieses Wesen nun, welches wir uns als vorstellend, begehrend oder empfindend denken, ist es nun, was wir Seele nennen. Die Frage, was die Seele ist, ist also leicht beantwortet.

Doch, ehe ich weiter gehe, erlauben Sie mir, noch ein Mahl auf das Vorige zurück zu kommen. Ich sagte, Sie können Vorstellungen, die Sie wahrnehmen, keinem andern Wesen beylegen, als eben demselben, in welchem Sie Gefühle, Begierden und Verabscheuungen wahrnehmen. Ich besorge hier im voraus ein Mißverständniß, wenn ich demselben nicht gleich vorbaue. Sie könnten mir nämlich entgegen setzen, daß Sie bey sich selbst Vorstellungen wahrnehmen, daß Sie Begierden nach diesem oder jenem Gegenstande bey andern finden, daß hier aber bey beyden nicht ein Subjekt der Vorstellungen und Begehrungen sey. Ich würde Ihnen dieses zugeben, allein es wäre damit nichts gegen mich bewiesen. Denn vorhin redete ich von Vorstellungen und Begierden, welche beyde wahrgenommen, das heißt, erkannt werden, ohne daß wir ihre Erkenntniß nicht erst aus etwas anderm schließen. Unmittelbar können wir zwar unsre eignen Vorstellungen und Begierden, aber nicht die Vorstellungen eines andern erkennen; sondern unsre Ueberzeugung davon gründen wir, wie ich schon an-

derwärts bemerkte, immer nur in andern Dingen, aus denen wir sie näher oder entfernter, mit mehrerer oder minderer Wahrscheinlichkeit schließen. Bey aller Scharfsicht z. B., mit der Sie die Wünsche Ihrer Freunde entdecken, um ihnen zuvor zu kommen, können Sie doch nicht in der Seele derselben so unmittelbar lesen als in Ihrer Eignen.

Ich glaube durch das eben Gesagte eine Unterscheidung vorbereitet zu haben, die Unterscheidung zwischen Seele und Ich. Beyde Ausdrücke sind nicht so ganz gleich bedeutend. Das Wort Seele brauchen wir überhaupt, wenn wir von einem Wesen reden, welches, wie wir, Vorstellungen hat, empfindet; von dem Ich redet aber jemand nur, wenn er von dem Subjekte seiner Vorstellungen, Gedanken u. s. w. redet, oder in so fern das Subjekt der Vorstellungen, und das Wesen, das sich derselben bewußt ist, ein und eben dasselbe Wesen ist.

Den Begriff des Ich verdanken wir unmittelbar dem Bewußtseyn. Wir sind uns nämlich gewisser Vorstellungen, gewisser Gefühle u. s. w. bewußt. Zu diesen müssen wir

uns ein Subjekt, oder ein Wesen, in dem sie vorhanden sind, denken, und dieses Wesen ist das, was wir unser Ich nennen. Dieser Begriff führt uns auf den allgemeinen Begriff der Seele, des unmittelbaren Subjekts von Vorstellungen überhaupt.

Siebenter Brief.

Dachte ich es nicht, es würde Ihnen auffallen, daß ich sagte, was die Seele sey, lasse sich leicht beantworten? Dessen ungeachtet bleibe ich dabey. Denn wissen, was eine Sache ist, heißt noch nicht, sie vollständig erkennen. Der gemeine Mann weiß, was ein Kreis ist, wenn er gleich nicht, wie Sie, die Eigenschaften desselben aus dem Eutlid erlernt hat. Ich kann also mit Recht sagen, daß wir wissen, was die Seele ist, wenn gleich unsre Kenntniß derselben noch sehr beschränkt seyn mögte.

Man stellt oft eine Vergleichung zwischen unsrer Erkenntniß der Seele und unsrer Erkenntniß der Körperwelt an, und glaubt in

dieser Vergleichung einen neuen Grund der Behauptung zu finden, daß wir nicht wissen, was die Seele sey. Wir wissen nämlich von der Seele nichts als Prädikate, nämlich Vorstellungen, Gefühle u. s. w. Dieses ist allerdings wahr, allein das, was man daraus schließt, ist dessen ungeachtet falsch. Denn was wissen wir anderes von dem Körper, als daß er ausgedehnt ist, Figur hat, bewegt werden kann, u. s. w.? mit Einem Worte, als nur das, was wir an ihm erkennen, oder seine Prädikate?

Aber noch eins werden Sie mir entgegen setzen, indem ich Seele und Körper unterscheide. Wer weiß, werden Sie sagen, ob die Seele nicht selbst ein Körper ist! Allein, mein Bester, ich befürchte, daß Sie sich vielleicht mit diesem Einwurfe selbst täuschen mögten. Deßhalb erlauben Sie mir, einen Augenblick dabey stehen zu bleiben.

Wir wissen von den Körpern außer uns nichts weiter, als daß sie diese oder jene Eigenschaften haben. Diese legen wir ihnen aber nur in so fern bey, als wir dieses oder jenes von ihnen empfinden, oder das Empfundene

uns in diesen oder jenen Verhältnissen vorstellen. Was diesen unsern Vorstellungen von den Körpern außer unsrer Vorstellung zum Grunde liegen mag, das wissen wir nicht, und können es auch natürlicher Weise nicht wissen. Denn indem wir es wissen wollten, müßte es etwas in unsrer Vorstellung, und nicht außer ihr seyn.

Dessen ungeachtet wissen wir von den Körpern vieles. Wir wissen, daß sie Schwere haben, ausgedehnt sind, oder, mit Einem Worte, daß wir diese Beschaffenheiten uns in einem und demselben Wesen vorstellen.

Mit unsrer Seelenerkenntniß ist es eben so. Wir erkennen, daß Vorstellungen, Gefühle u. s. w. vorhanden sind, daß wir diese uns als Bestimmungen eines Dinges denken; aber von dem, was wir Vorstellungen, Gefühle u. s. w. nennen, haben wir nur in so fern Begriffe, als etwas so und nicht anders von uns vorgestellt wird. Was sie seyn würden, wenn wir nicht wieder Vorstellungen von ihnen hätten, können wir nicht wissen, und eben daher auch nicht wissen, was die Seele an sich seyn würde. Die Frage: Ist die Seele von dem

Körper verschieden, oder ist sie mit demselben einerley? kann also einen zwiefachen Sinn haben. Zuerst kann sie so viel sagen: Ist außer unsrer Vorstellung es eben dasselbe Ding, welches Vorstellungen u. s. w. hat, und eben dasselbe Ding, das unsrer Vorstellung von körperlichen Gegenständen zum Grunde liegt? oder zweytens auch: Ist die Seele eben derselbe Gegenstand, an dem wir Ausdehnung, Schwere und andere körperliche Eigenschaften erkennen? In dem erstern Sinne ist die Frage für uns unbeantwortlich, und in dem letztern, glaube ich, ist ihre Antwort sehr leicht. Denn wir können Vorstellungen von keinem ausgedehnten Wesen, oder von einem Wesen, das wir uns als Körper vorstellen, erfahren. Die Seele und der Körper, als Erfahrungsgegenstände genommen, müssen nothwendig verschieden seyn.

Wir unterscheiden daher richtig zwischen Seele und Körper, und auch zwischen unsrer Seele und unserm Körper. Dieser Körper,

den wir den unsrigen nennen, steht aber mit der Seele in Gemeinschaft, in so fern gewisse Veränderungen desselben von Veränderungen der Seele abhängen, und wiederum Veränderungen der Seele von körperlichen Veränderungen verursacht werden. Wie dieses zugeht, davon können wir keinen weitern Grund angeben, ob wir gleich überzeugt seyn können, daß es so ist. Die verschiedenen Gesetze, die wir über diesen Zusammenhang wissen, werde ich an einem andern Orte ausführlicher aufzustellen Gelegenheit haben.

Achter Brief.

Die Vorstellungen sind das erste, was unsrer genauen Aufmerksamkeit werth ist, da Vorstellungen allen übrigen Seelenveränderungen entweder zum Grunde liegen oder doch genau mit ihnen verbunden sind.

Ich habe schon vorhin gesagt, daß wir von jeder Vorstellung ihren Gegenstand unterscheiden. Die Art und Weise, wie dieser Gegenstand vorgestellt wird, ist aber sehr verschie-

den.

den. Eine Vorstellung ist nämlich klar oder dunkel: klar, in so fern wir ihren Gegenstand von andern zu unterscheiden im Stande sind; dunkel, in so fern wir dieses nicht können. Sie müssen in diesen Erklärungen das Wort: in so fern, nicht übersehen. Denn eine und eben dieselbe Vorstellung kann in der einen Rücksicht klar, und in der andern dunkel seyn. Setzen Sie z. B. jemanden, der das Silber vom Golde, Kupfer und von andern Metallen zu unterscheiden wüßte, der es aber nicht vom Zinne unterscheiden könnte, so würde seine Vorstellung in der ersten Rücksicht klar, und in der andern Rücksicht dunkel seyn. Eine klare Vorstellung ist in so fern deutlich, als man vermittelst ihrer wiederum in dem Gegenstande selbst mehrere Merkmahle zu unterscheiden im Stande ist, und in der entgegen gesetzten Rücksicht undeutlich. Der Begriff, den Sie von einer Kugel haben, daß sie ein Körper ist, in dessen Oberfläche jeder Punkt von seinem Mittelpunkte gleich weit entfernt ist, ist z. B. ein deutlicher Begriff.

Was ich von den klaren Vorstellungen erinnerte, gilt gleichfalls von den deutlichen,

denn es kann eine und eben dieselbe Vorstellung in verschiedener Rücksicht deutlich, und nicht deutlich seyn. Wenn jemand z. B. sich von einem Quadrate den Begriff machte, daß es eine Figur sey, welche vier Seiten hat, so würde seine Vorstellung allerdings in so fern deutlich seyn, als er in dem Quadrate das Merkmahl der Figur und der Vierseitigkeit unterscheidet; undeutlich hingegen, in so fern als er ein Merkmahl des Quadrats nicht unterscheidet, nämlich das Merkmahl, daß das Quadrat gleichseitig und und rechtwinklig ist. Man nennt nun eine Vorstellung ausführlich-klar, wenn ihre Klarheit hinreicht, den Gegenstand derselben von allen nur übrigen zu unterscheiden; und ausführlich-deutlich, in so fern die Merkmahle hinreichen, die durch sie unterschieden werden, ihren Gegenstand selbst von allen andern zu unterscheiden.

Klar ist eine Vorstellung schon deßhalb, weil wir vermittelst derselben ihren Gegenstand von andern unterscheiden können. Es erhellet daher von selbst, daß wir nicht jedes Mahl den Gegenstand vermittelst ihrer von

andern wirklich unterscheiden. Ich habe z B. von dem Zirkel eine klare Vorstellung, aber nicht immer unterscheide ich durch meine Vorstellung desselben ihn von andern Gegenständen. Wenn wir vermittelst einer Vorstellung ihren Gegenstand von andern wirklich unterscheiden, so sagen wir, daß die Vorstellung uns gegenwärtig sey. Das Vermögen, eine Vorstellung sich gegenwärtig zu erhalten, nennt man Aufmerksamkeit. Indem dieses Vermögen mit einem Gegenstande beschäftigt ist, geben wir auf ihn Acht.

Die gemeinste Erfahrung giebt uns die ersten Gesetze der Aufmerksamkeit an. Sie lehrt nämlich:

1. Daß unsre Aufmerksamkeit um so mehr von einem Gegenstande abgezogen wird, je mehr sie auf andere gerichtet ist; und eben daher
2. daß wir auf einen Gegenstand um so aufmerksamer seyn können, je weniger uns andere beschäftigen.

Denn jeder weiß es, daß er, um sehr genau auf etwas zu achten, alle fremdartige Vorstellungen zu entfernen sucht; daß er z. B.

bey einem tiefen Nachdenken über etwas seine Sinne jedem zu starken Eindrucke zu verschließen sucht. Es wird aus dem ersten Gesetze noch ein besonderer Seelenzustand, der Zustand der Zerstreuung, begreiflich. In demselben ist unsre Aufmerksamkeit unter zu viele Gegenstände vertheilt, um einen derselben mit der gehörigen Aufmerksamkeit beachten zu können. Wir sehen in diesem Zustande zwar Dinge, die um uns sind, und hören, was um uns vorgeht; allein die Vorstellung keines dieser Gegenstände vergegenwärtigt sich uns. Jede Vorstellung fließt, so zu sagen, mit den andern zusammen. Ein anderer Zustand, der in einer Rücksicht mit der Zerstreuung verwandt, in einer andern aber sehr davon verschieden ist, ist der Zustand der Vertiefung. In diesem ist unsre Aufmerksamkeit zu angelegentlich mit einer Vorstellung oder doch mit einer Reihe von Vorstellungen beschäftigt, als daß es uns möglich wäre, gewisse Gegenstände zu beachten, welche wir der Regel nach beachten sollten. Sie wird aus dem zweyten Gesetze, das eben aufgestellt ist, begreiflich. Denn wenn die Aufmerksam-

keit einen Gegenstand so ganz umfaßt, so ist nichts natürlicher, als daß die andern Gegenstände ganz unbeachtet bleiben müssen. Dem Zustande der Vertiefung überlassen wir uns meistens willkührlich, oder vielmehr, wir gerathen in denselben, weil wir willkührlich unsre Aufmerksamkeit zu fest auf einen Gegenstand richten; in den Zustand der Zerstreuung hingegen gerathen wir ohne unsern Vorsatz, wenn unsre Aufmerksamkeit auf keinen Gegenstand geheftet ist, denn die Aufmerksamkeit wird theils willkührlich, theils auch unwillkührlich auf einen Gegenstand gerichtet.

Neunter Brief.

Eine vollständige Erklärung von dem Zustande der Zerstreuung und der Vertiefung habe ich Ihnen, wie Sie zu glauben scheinen, in meinem letztern Schreiben noch nicht geben wollen; ja, ich habe selbst die Gesetze der Aufmerksamkeit noch nicht vollständig anführen können, denn diese setzen, um verstanden zu werden, vieles voraus, wovon ich noch nicht

mit Ihnen reden konnte, und dieses als Ihnen unbekannt zu betrachten haben Sie mir einmahl Erlaubniß gegeben.

Ueberhaupt ist es nicht immer, und am wenigsten in der Naturlehre der Seele, möglich, alles, was zu einer Theorie gehört, von allen übrigen Theorien isolirt zusammen zu stellen, wenn alles anders an seinem Orte klar und gewiß seyn soll. Denn jede Theorie beruhet in ihren verschiedenen Theilen auf verschiedenen andern Theorien, so wie diese wiederum in gewissen Theilen auf jener beruhen mögen. Erlauben Sie mir dieses im voraus zu meiner Entschuldigung anzuführen, wenn ich Ihnen mehrere Theorien nur nach und nach in Stücken, und nicht auf Ein Mahl geben kann; wenn ich sie oft da abbrechen muß, wo Ihre Wißbegierde vielleicht am meisten gereitzt ist. Ich meines Theils glaube auch, daß die meisten Bearbeiter der Erfahrungs-Seelenlehre sich in ihren Lehrbüchern um diese Wissenschaft noch mehr würden verdient gemacht haben, wenn sie nicht zu ängstlich bemüht gewesen wären, alles, was die Seelenlehre von einem Gegenstande zu sagen hat, an

einen Ort zusammen zu bringen, wo selten alles von dem Leser schon verstanden werden kann.

Nach dieser Vorerinnerung komme ich in mein Geleise zurück. Von einer Vorstellung selbst muß man das Bewußtseyn unterscheiden. Was das Bewußtseyn ist, möchte sich vielleicht eben so wenig durch eine befriedigende Erklärung sagen lassen, als was eine Vorstellung ist. Wir können einer solchen Erklärung aber um so eher entbehren, da jeder weiß, was man bey diesem Worte denkt, ohne es erst aus einer Erklärung lernen zu dürfen, und jeder das Bewußtseyn von der Vorstellung eines Gegenstandes selbst unterscheidet. Wenn ich sage, daß das Bewußtseyn sich von Vorstellung unterscheidet, so will ich keinesweges behaupten, daß Vorstellungen ohne Bewußtseyn oder Bewußtseyn ohne Vorstellungen möglich sey. Denn, daß kein Bewußtseyn ohne Vorstellung möglich sey, erhellet daher, weil ich jeden Gegenstand, dessen ich mir bewußt seyn soll, mir vorstellen muß. Ob es aber Vorstellungen ohne Bewußtseyn geben könne, ist eine andere Frage, welche bisher noch nicht

beantwortet ist, deren Beantwortung vielleicht auch unmöglich seyn mögte. Die Erfahrung zeigt uns zwar Vorstellungen, deren wir uns bewußt sind: nicht aber, daß wir uns aller Vorstellungen bewußt sind; nicht, daß wir keine Vorstellungen ohne Bewußtseyn haben können. Auf der andern Seite kann die Erfahrung uns auch keine bewußtseynlose Vorstellungen zeigen. Denn von Vorstellungen, deren wir uns nicht bewußt sind, können wir keine Erfahrungen anstellen, weil wir, um über etwas Erfahrungen anzustellen, uns seiner bewußt seyn müssen. Unmittelbar aus der Erfahrung können wir also so wenig wissen, daß es Vorstellungen ohne Bewußtseyn gebe, als daß Vorstellungen ohne Bewußtseyn unmöglich sind. Man hat daher die eine oder die andere Behauptung durch Schlüsse aus Erfahrungen zu beweisen gesucht; allein schwerlich mögten diese das beweisen, was sie beweisen sollten.

Daß es bewußtseynlose Vorstellungen gebe, glaubt man durch folgende Erfahrungen zu beweisen. Erstens sagt man: Wir besitzen von manchen Dingen bloß klare Vorstellun-

gen, bey denen wir zwar ihren Gegenstand von andern zu unterscheiden vermögen, wobey wir aber nicht im Stande sind, die Merkmahle, wodurch wir jene Dinge unterscheiden, anzugeben. Gleichwohl müssen wir jene Merkmahle uns vorstellen, da ein Gegenstand durch nichts als durch seine Merkmahle von andern unterschieden werden kann; der Vorstellung dieser Merkmahle sind wir uns aber nicht bewußt, weil wir sie nicht von einander unterscheiden. Es muß mithin bewußtseynlose Vorstellungen geben. Man schließt hier also das Daseyn bewußtseynloser Vorstellungen daraus, daß wir Vorstellungen haben, deren Gegenstände wir von andern nicht zu unterscheiden vermögen. Allein, wenn wir eine Vorstellung von einer andern nicht zu unterscheiden vermögen, so folgt daraus noch keinesweges, daß wir uns ihrer gar nicht bewußt wären.

Einen zweyten Grund für die bewußtseynlosen Vorstellungen glaubt man in gewissen Fertigkeiten, die wir in zusammen gesetzten willkührlichen Handlungen haben, zu finden. Ich will diesen Beweis in seiner ganzen

Stärke vorher vortragen, und ihn alsdann untersuchen.

Es giebt gewisse willkührliche Handlungen, in denen wir mehrere andere einfachere Handlungen unterscheiden können, die von uns aber nur nach Vorstellungen vorgenommen werden können. Diese Handlungen werden uns so geläufig, daß wir sie mit einer Schnelligkeit vollbringen, die uns hindert, die einzelnen Vorstellungen, nach welchen wir die zusammen gesetzten Handlungen vornehmen, zum Bewußtseyn zu bringen. Der Klavierspieler, der ein Stück fertig vom Blatte wegspielt, muß nicht allein jede einzelne Note sehen, sondern auch ihre Bedeutung sich vorstellen; gleichwohl ist er sich dessen, sagt man, nicht bewußt.

Allein, daß der Tonkünstler, indem er spielt, sich der einzelnen Noten und ihrer Bedeutung nicht bewußt sey, urtheilen wir nur daher, weil er sich der einzelnen Noten, die er angeschlagen hat, hinterher nicht bewußt ist. Allein dieses beweiset nicht, daß er, indem er sie vom Blatte abspielte, sich ihrer nicht bewußt gewesen seyn sollte, denn das Bewußt-

seyn dieser Vorstellungen konnte so sehr vorüber gehend seyn.

Auf der andern Seite beweisen die Gründe, mit denen man darthun will, daß es keine bewußtseynlose Vorstellungen gebe, auch ganz und gar nichts. Denn Ein Mahl sagt man, eine Vorstellung, deren ich mir nicht bewußt wäre, würde gar nicht meine Vorstellung seyn; und dann auch beruft man sich auf den Begriff des Bewußtseyns selbst.

Allein der erste Grund beweiset nichts. Denn womit wollte jemand beweisen, daß eine Vorstellung, deren ich mir nicht bewußt wäre, gar nicht meine Vorstellung wäre? Was den zweyten Grund betrifft, so mag der Begriff des Bewußtseyns seyn welcher er wolle; so läßt sich doch aus ihm allein nicht darthun, warum jede Vorstellung mit Bewußtseyn verbunden seyn muß. Gesetzt z. B., wir müßten einem Philosophen, der das Bewußtseyn durch das Bezogen werden der Vorstellung auf das Objekt und Subjekt erklärt, seine Erklärung zugeben, so würde doch nicht folgen, daß wir gar keine bewußtseynlose Vorstellungen haben können. Denn es würde sich durch

nichts darthun lassen, daß wir jede Vorstellung wirklich auf ein Objekt und auf das Subjekt beziehen.

Zehnter Brief.

Die ersten Vorstellungen, welche wir haben, erhalten wir durch die Eindrücke, welche ihre Gegenstände auf uns machen, und die uns zur Vorstellung derselben bestimmen. Dergleichen Eindrücke nennen wir nun, mit Einem Worte, Empfindungen. Wenn ich z. B. einen Gegenstand sehe, so macht er vermittelst des Auges einen Eindruck auf mich; und dieser Eindruck ist Empfindung.

Wir empfinden nun nicht allein Gegenstände außer uns im Raume, sondern auch Veränderungen, welche sich in uns selbst zutragen. Die Empfindungen der erstern Art nennen wir äußere, und die Empfindungen der letztern Art innere Empfindungen.

Die Empfindungen, welche uns ein Gegenstand verursacht, müssen von der Vorstellung desselben, die daraus entsteht, unterschie-

den werden. Diese Vorstellungen werden Anschauungen genannt. Die Empfindung ist zu diesen zwar eine nothwendige Bedingung, allein doch immer von ihnen selbst verschieden. Der Ausdruck Anschauung bezeichnet zwar ursprünglich bloß Gesichtsvorstellungen; in der Seelenlehre verstehen wir aber alle Arten von Vorstellungen darunter, welche irgend durch eine Empfindung erzeugt sind. Wir reden so wohl von Anschauungen des Gehörsinnes, des Gefühlssinnes, als von Anschauungen des Gesichtssinnes. Sie sehen ohne mein Erinnern, daß wir die Anschauungen eben so als die Empfindungen in äußere und innere eintheilen können. Das Vermögen, durch Empfindung uns Gegenstände vorzustellen, nennen wir nun einen Sinn. Wir unterscheiden daher den äußern und innern Sinn: jener ist das Vermögen, äußere, und dieser das Vermögen, innere Gegenstände vorzustellen. Die Vorstellung von Farben, von Härte, Weiche und andern Eigenschaften, die ich an Körpern wahrnehme, habe ich durch den äußern Sinn; hingegen die Vorstellung von den Veränderungen meines Ich verdanke ich dem innern Sinne.

Wir wollen zuerst den äußern, und dann den innern Sinn näher untersuchen. Der äußere Sinn giebt uns, wie gesagt, Empfindungen von äußern Gegenständen, und eben daher auch Vorstellungen von denselben. Sollen wir aber Gegenstände außer uns empfinden, so müssen diese einen gewissen Eindruck auf unsern Körper oder auf gewisse Theile desselben machen. Sie können, wenn Ihr Auge dem Lichte verschlossen ist, nicht sehen, bey verstopften Ohren nicht hören, und eben so wenig durch das Gefühl nicht den harten von dem weichen Körper unterscheiden, wenn Sie ihn nicht berühren. Es erhellet daher, daß äußere Gegenstände, um von uns empfunden zu werden, nicht allein auf unsern Körper, sondern auch auf einen gewissen Theil desselben wirken müssen. Diese nennen wir sinnliche Werkzeuge. Die Einwirkung, welche ein Körper auf meine sinnlichen Werkzeuge äußert, ist noch nicht die Empfindung selbst, wenn er dieser gleich nothwendig vorher gehen muß. Die Einwirkung eines Lichtstrahls auf mein Auge, durch welche ich einen Gegenstand sehe, ist noch nicht Empfindung; sondern die

Wirksamkeit, die er in so fern beweiset, als er mich zur Vorstellung des Gegenstandes bestimmt. Die Empfindung ist in der Seele, der sinnliche Eindruck hingegen etwas, welches in dem Körper vorgehet.

Sollen nun sinnliche Eindrücke Empfindungen hervor bringen, so müssen sie durch die Nerven zum Gehirne fortgepflanzt werden, wie dieses die Erfahrung beweiset. Um Ihnen diese Erfahrungen um so klarer mittheilen zu können, erlauben Sie mir ein Paar Worte vom Gehirne und von den Nerven zu bemerken. Das Gehirn nimmt die Höhle des Kopfes ein, und fast in alle Theile des Körpers gehen von demselben mittelbar oder unmittelbar Nerven aus. Diese sind weiße fadenähnliche Körper, die eben deßwegen, weil sie mittelbar oder unmittelbar aus dem Gehirne entspringen, selbst unter einander in Verbindung stehen. Eine nähere Beschreibung der Nerven müssen Sie bey dem Anatomen suchen. Ich schränke mich auf die Bemerkung ein, daß wir nur vermittelst der Nerven empfinden. Denn

1. in allen Theilen des Körpers, wohin keine Nerven gehen, in den Haaren,

Knochen, der äußersten Haut, haben wir gar keine Empfindung, oder, eigentlicher zu reden, Veränderungen, die in ihr vorgehen, erregen keine Empfindungen.

2. Wenn ein Nerve unterbunden oder durchschnitten ist, so hört alle Empfindung unterhalb der Stelle, wo er durchschnitten ist, ganz auf, voraus gesetzt, daß nicht noch andere Nerven dahin gehen.

Eben so lehrt uns auch die Erfahrung, daß die Seele nur vermittelst der Nerven auf den Körper wirkt. Denn auf alle Theile des Körpers, in welchen keine Nerven sind, hat die Seele gar keine Gewalt, und wenn ein Nerve unterbunden oder durchschnitten wird, so verliert die Seele allen Einfluß auf einen Theil des Körpers, der unterhalb einer solchen Stelle liegt. Wir können z. B. kein Haar willkührlich bewegen, eben so wenig als wir ein Glied bewegen können, wenn oberhalb desselben der Nerve abgeschnitten ist.

Die

Die Physiologen haben, um die Art und Weise, wie durch die Nerven die äußern sinnlichen Eindrücke zum Gehirne fortgepflanzt werden, zu erklären, zwey Hypothesen versucht. Denn ein Theil der Physiologen will die Nerven als hohle Röhren, die mit einer Flüssigkeit angefüllt sind, betrachtet wissen. Durch diese Flüssigkeit, welche sie den Nervensaft nennen, sagen sie, werden Eindrücke, die auf die äußersten Theile der Nerven gemacht werden, zum Gehirne fortgepflanzt, und umgekehrt, durch Bewegungen desselben vom Gehirne herabwärts setzen die Nerven unsern Körper in Bewegung. Ein anderer Theil der Physiologen hingegen stellt sich die Nerven als gespannte Saiten vor, durch deren Schwingungen Veränderungen des Gehirns in die übrigen Theile unsers Körpers, und Veränderungen, welche diese leiden, in das Gehirn übergehen sollen.

Die Physiologen mögten immer bey diesen Hypothesen ihr Heil versuchen, da sie nur erklären wollen, wie das Gehirn auf die äußern Theile unsers Körpers, und diese wiederum auf das Gehirn wirken, oder nur den

Zusammenhang zwischen verschiedenen körperlichen Veränderungen darthun wollen; allein der Psychologe sollte diese Hypothesen ganz ungebraucht lassen: denn wenn der Psychologe diese Hypothesen, es sey nun die Hypothese der Nervenschwingungen, oder die Hypothese des Nervensaftes, annimmt; so könnte es nur geschehen, um den Zusammenhang gewisser Veränderungen in den äußersten Theilen unsers Körpers mit Veränderungen des Gehirns zu erklären, oder den Zusammenhang gewisser Seelenveränderungen mit Veränderungen in dem Körper, z. B. der Empfindung mit dem äußersten sinnlichen Eindrucke. Sollte das erste seyn, so würde der Psychologe sich mit Dingen abgeben, die ihn nichts angehen; denn die Erklärung des Zusammenhanges der Erscheinungen in unserm Körper unter einander ist das Geschäft des Physiologen. Sollte hingegen der Psychologe nur den Zusammenhang zwischen körperlichen und Seelenveränderungen erklären wollen, so würde ihm diese Erklärung nichts fruchten, oder eigentlich, er würde gar nichts erklären; denn die Frage war: wie entsprin-

gen aus den körperlichen Eindrücken Verände-

rungen in der Seele, und wie gehen Veränderungen der Seele in körperliche Veränderungen über? Wollte ich sagen, dieses geschehe durch Nervenschwingungen, oder auch, daß es durch Bewegung eines Nervensaftes geschehe; so gebe ich nichts an, was die zu erklärende Erscheinung begreiflicher machte: denn wie Nervenschwingungen oder wie die Bewegung eines Nervensaftes Empfindungen hervor bringen, und wie auf der andern Seite die Seele diese Nervenschwingungen oder diese Bewegung des Nervensaftes in dem Körper hervor bringen könne, ist uns eine völlig unbegreifliche Sache.

Eilfter Brief.

Ich bin keinesweges mit Ihnen uneins, wenn ich von einem äußern Sinne redete, und Sie dagegen ihrer fünf von einander unterscheiden. Denn der Ausdruck: äußerer Sinn, wird noch in einer andern Bedeutung genommen, indem man darunter das Vermögen, äußere Gegenstände einer gewissen

Art anzuschauen, versteht. Denn so schauen wir allerdings andere Gegenstände durch das Gesicht, andere durch das Gefühl, und noch andere durch jeden der drey übrigen Sinne an; allein so bald wir von dem Unterschiede der Gegenstände abstrahiren, bleibt nichts anderes als das Vermögen, äußere Gegenstände anzuschauen, übrig.

So sehr der gemeine Menschenverstand darin einig ist, nicht mehr und nicht weniger als fünf Sinne zu unterscheiden; so wenig sind hierüber die Psychologen allgemein mit einander einverstanden. Denn einige von ihnen wollen mehr als fünf Sinne unterscheiden, indeß andere alles auf den einzigen Sinn des Gefühls zurück zu führen glauben. Ich behalte es mir vor, Ihnen an einem andern Orte die Gründe für oder gegen diese Behauptung vorzulegen, und werde Ihnen zuerst meine Bemerkungen über jeden einzelnen dieser Sinne mittheilen.

Ich fange von dem Sinne des Gefühls an, der uns Gegenstände durch die unmittelbare Berührung vermittelst gewisser Werkzeuge, welche überall über den Körper, wo nur

Empfindung ist, vertheilt sind, empfinden läßt. Wir nehmen vermittelst des Gefühlssinnes nicht allein Körper, welche außer unserm Körper vorhanden sind, sondern auch selbst Veränderungen und Zustände unsers Körpers, wie Wärme, Kälte u. s. w., wahr. Gegenstände, welche außer unserm Körper vorhanden sind, empfinden wir nur vermöge des Widerstandes, welchen sie leisten, wenn wir mit Theilen unsers Körpers, die mit Werkzeugen für diesen Sinn versehen sind, in einen Raum dringen wollen, den diese einnehmen. Die Werkzeuge, durch welche wir die äußern Eindrücke auf den Gefühlssinn empfangen, sind unter der ganzen äußern Haut vertheilte kegelförmige Warzen. Eine genauere Kenntniß dieser sinnlichen Werkzeuge, welche Gefühlswärzchen genannt werden, würde, wenn wir sie auch hätten, uns wenige Aufschlüsse geben, so wichtig die Anmerkung auch ist, daß sie über die ganze Oberfläche des Körpers zerstreut sind. Denn hieraus erhellet, daß wir nicht alles unmittelbar durch das Gefühl wahrnehmen, was wir gemeiniglich wahrzunehmen glauben; sondern daß sich in viele dieser Wahrnehmungen schon Schlüsse

mischen, deren wir uns freylich nicht abgesondert bewußt sind. Jedermann glaubt z. B. durch das Gefühl das Glatte von dem Rauhen unmittelbar zu unterscheiden; allein gleichwohl dürfen wir nur auf unser Urtheil Acht geben, um uns zu überzeugen, daß wir hierin mehrere Empfindungen mit einander verbinden, und aus diesen schließen. Woher z. B. wissen Sie es anders, daß eine Marmorplatte glatt, ein Bret aber an der Seite, wo es durchsägt ist, rauh sey, als allein daher, daß Sie, indem Sie mit den Fingerspitzen an der Marmorplatte herunter fahren, keinen Widerstand wahrnehmen, da hingegen Ihr Finger an der Seite, wo das Bret durchsägt ist, in jedem Augenblicke aufgehalten wird. Unser Urtheil über die Glätte oder Rauhigkeit eines Körpers gründen wir also nicht auf eine einzige, sondern immer auf mehrere Empfindungen. Wir erkennen durch das Gefühl auch die Figur eines Körpers, allein nicht unmittelbar, sondern auch durch Schlüsse, dadurch, daß wir ihn an mehrern Punkten berühren, und so auch die Größe dadurch, daß wir mehr oder weniger Zeit brau-

chen, den ganzen Körper in allen Theilen seiner Oberfläche zu berühren. Eben so verhält es sich mit der Härte und Weiche, ingleichen auch mit der Elasticität oder dem Mangel derselben, wenn wir sie durch das Gefühl beurtheilen. Die erstere schließen Sie immer nur aus der großen oder mindern Anstrengung, welche es uns kostet, die Theile, welche in die Oberfläche eines Körpers fallen, aus ihrer Stelle zu bewegen.

Wir nehmen aber durch das Gefühl, wie ich schon vorhin bemerkte, nicht allein Körper außer dem unsrigen und Beschaffenheiten desselben wahr; sondern wir werden durch dasselbe auch von gewissen Zuständen unsers eignen Körpers unterrichtet, von Wärme, von Kälte, ingleichen von körperlicher Stärke und Schwäche. Auch bey diesen Empfindungen ist nicht alles bloße Wahrnehmung, was wir gewöhnlich dafür halten, sondern es mischen sich in sie eben so wohl Schlüsse ein, als in die Empfindungen der erstern Art. Z. B. bey dem Gefühle der Ermattung kennen wir unsre Schwäche nur daher, daß wir vorher bey diesem Gefühle erfuhren, daß wir von unsern Kräften nicht

den Gebrauch machen können, den wir unter andern Umständen davon zu machen vermögend waren. Der Gefühlssinn, in so fern wir durch ihn Gegenstände der erstern Art wahrnehmen, ist einer großen Verfeinerung und Vervollkommnerung fähig. Am empfänglichsten sind die Werkzeuge desselben an den äußersten Fingerspitzen und den Lippen. Es haben einige diesen Sinn, in so fern die äußern Werkzeuge desselben sich an den Fingerspitzen befinden, den Betastungssinn nennen wollen. Dieses mag immer geschehen, wenn man sich dadurch nur nicht verleiten läßt, diesen Betastungssinn mit dem übrigen Gefühlssinne für ungleichartig zu halten. Denn wenn wir diesem Betastungssinne gleich eigentlich die Vorstellung des Glatten und des Rauhen, des Harten und des Weichen, und alle übrige, deren ich vorher erwähnt habe, verdanken; so haben wir sie doch nicht aus einzelnen Empfindungen dieses Sinnes, sondern nur aus mehrern, welche wir immer mit einander vergleichen, um daraus eine solche Vorstellung abzuleiten. Diese Empfindungen unterscheiden sich aber von den Gefühlsempfindungen, welche

aus Eindrücken auf andere Theile des Körpers entspringen, durch nichts als durch einen grossen Grad der Feinheit, wie man daraus sieht, daß wir auffallendere Unterschiede zwischen Glätte und Rauhheit eben so wohl durch diese wahrnehmen können.

Zwölfter Brief.

Wundern Sie sich nicht darüber, mein Theuerster, daß wir bey Veranlassung der Gefühlsempfindungen so vieles schließen, was wir unmittelbar durch die Empfindung wahrzunehmen glauben. Ich kann Ihnen hiervon ein noch auffallenderes Beyspiel anführen. Wenn Sie zwey Finger einer Hand dergestalt kreuzweise über einander legen, daß die Fingerspitzen neben einander kommen, und mit diesen Fingern eine glatte z. B. elfenbeinerne Kugel berühren; so glauben Sie nicht Eine, sondern zwey Kugeln zu berühren. Dieses rührt aus einem Schlusse her. Wir glauben nämlich vermittelst eines jeden Fingers eine andere Kugel zu empfinden, weil unsre Empfin-

dung dieselbe wäre, wenn wir statt Einer, zwey Kugeln berührten. Mit dem Sinne des Gesichts verhält es sich eben so, und vielleicht ist es bey demselben noch mehr der Fall. Denn bey der nähern Untersuchung desselben mögte sich ergeben, daß wir nicht alles das unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen, was wir dadurch wahrzunehmen glauben.

Alle Gegenstände, welche das Gesicht wahrnimmt, empfinden wir vermittelst der Farben, welche durch das Licht auf unsre Augen wirken. Wir sehen eigentlich an den Gegenständen nichts weiter als gefärbte Flächen und verschiedene Grade ihrer Erhellung. Körperliche Gestalt, Erhabenheit und Vertiefung können wir eigentlich nicht durch das Gesicht empfinden, so richtig wir auch bey einer geringen Ausbildung des Gesichtssinnes über sie urtheilen. Dieses wird Sie freylich sehr wundern, allein Ihre Verwunderung wird sich verlieren, wenn ich Sie auf ähnliche Schlüsse aus Anschauungen des Gesichts aufmerksam mache. Wir glauben selbst die Entfernung eines Gegenstandes von uns zu sehen, ob es gleich klar ist, daß wir diese jedes Mahl nur durch

Schlüsse erkennen. Wir wissen z. B. aus einer öfters angestellten Erfahrung, daß ein und eben derselbe Gegenstand, nach Verschiedenheit seiner größern oder geringern Entfernung von uns, bald größer, bald kleiner gesehen wird, und so auch, daß wir an einem Gegenstande, der uns näher ist, leichter Farben unterscheiden können, als an einem entferntern. Dieses veranlaßt uns, auf die Größe eines bekannten Gegenstandes zu schließen, der uns so oder so groß erscheint, oder in dem wir deutlich oder weniger deutlich verschiedene Farben unterscheiden. Umgekehrt beurtheilen wir die Größe eines Gegenstandes oft aus seiner uns bekannten Entfernung und der scheinbaren Größe, ob wir es gleich zu sehen glauben, daß der Körper wirklich so und so groß sey. Auf diese Schlüsse gründet sich das Augenmaß, oder die Geschicklichkeit, aus der scheinbaren Größe und Erleuchtung, mit welcher wir einen Gegenstand sehen, auf seine Entfernung, und aus seiner bekannten Entfernung auf seine Größe zu schließen.

Doch ich kann Sie davon, daß wir eigentlich nichts als Flächen und verschiedene Grade ihrer Erleuchtung sehen, unmittelbar

durch die Erfahrung überzeugen. Ein Mensch, der mit dem Staare geboren wurde, wurde im vierzehnten Jahre seines Alters durch einen Augenarzt, Nahmens Cheselden, von seiner Blindheit befreyet. Erst nachdem er zwey Monathe zu dem Gebrauche seines Gesichts gelangt war, glaubte er, wie wir, körperliche Gegenstände, und nicht bloß erleuchtete Flächen zu sehen.

Ich kann Ihnen dasselbe sogar aus Ihrer eignen Erfahrung beweisen. Ein Gemählde wird eben so von Ihnen gesehen als die abgebildeten Gegenstände selbst. Bey den abgebildeten Gegenständen glauben wir Erhabenheiten, Vertiefungen u. s. w. zu sehen; natürlich, daß dieses auch bey Gemählden der Fall seyn wird, und doch täuscht der Mahler uns nur durch verschiedene Vertheilung des Lichtes und des Schattens. Nur durch diese Vertheilung des Lichtes und des Schattens erkennen und schließen wir bey den Gegenständen auf Erhabenheiten und Vertiefungen, ob wir uns gleich unsers Schlusses nicht besonders bewußt sind. Allein, werden Sie fragen, wie machen wir diese Schlüsse, und was legen wir ihnen zum

Grunde? Nichts anderes als die Erfahrungen, welche uns der Gesichtssinn in Verbindung mit dem Gefühlssinne schon vorher gegeben hat. Wir haben z. B. an einem Gegenstande, der so und so auf den Gefühlssinn wirkte, gefunden, daß er jedes Mahl auf eine bestimmte Weise gesehen wurde; wir schließen daher natürlicher Weise, daß er die und die Gestalt haben müsse, wenn er auf so eine Art gesehen wird. Eine Kugel z. B. wird von uns als ein Zirkel gesehen, der nur in verschiedenen Theilen seiner Oberfläche verschieden erleuchtet ist; findet nun unser Gesicht einen solchen Zirkel, so schließen wir, daß es eine Kugel seyn werde, daß der Gegenstand, den wir sehen, auf unser Gefühl als eine Kugel wirken werde. Auch hiervon können Sie sich durch ihre eigne Erfahrung überzeugen. Eine Kugel, die in zu großer Entfernung gesehen wird, scheint eine Scheibe zu seyn, weil ihre Oberfläche uns gleichförmig erleuchtet scheint, wie dieses das Beyspiel des Mondes beweiset.

Eben so, wie wir vermittelst unsrer vorher gegangenen Erfahrungen über körperliche Gestalt urtheilen können, können wir auch

nur durch Schlüsse aus denselben die Entfernung oder Größe gewisser Gegenstände beurtheilen, indem wir durch die Erfahrung fanden, daß ein Gegenstand, der uns in einer bekannten Entfernung so; oder so groß schien, so oder so groß befunden wurde, wenn er uns nahe war, und daß ein Körper, in dem wir so oder so leicht Farben unterschieden, so nahe oder so entfernt von uns seyn müsse. Hieraus wird eine gewöhnliche Täuschung begreiflich. In einem Nebel nämlich erscheinen uns alle Gegenstände, die unserm Auge nahe genug sind, um ihm nicht ganz entzogen zu werden, in ungewöhnlicher Größe. Ein Pferd, das Sie z. B. im Nebel noch für ein Pferd erkennen, scheint Ihnen in einiger Entfernung eine ungeheure Größe zu haben. Es ist aber nichts anderes als Schlüsse, die uns zu diesem Irrthume verleiten. Denn weil uns der Nebel hindert, in den Gegenständen mehrere Farben mit der gewöhnlichen Klarheit zu unterscheiden; so halten wir diese Gegenstände für entfernter von uns als sie wirklich sind, und von dieser vermeinten Entfernung schließen wir dann auf die ungeheure Größe.

Von der Bewegung eines Körpers werden wir vermittelst des Gesichts, ebenfalls nicht durch die bloße Empfindung unterrichtet; sondern nur dadurch, daß wir einen Gegenstand zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten sehen, und alsdann urtheilen, daß derselbe nicht mehr den ersten Ort einnehmen könne. Eine etwas schnelle Bewegung glauben wir aber ganz natürlich unmittelbar wahrzunehmen, weil wir uns der verschiedenen Orte, die ein bewegter Körper nach und nach einnimmt, nicht abgesondert bewußt sind. Eine zu langsame Bewegung hingegen glaubt niemand zu sehen, sondern jeder gesteht ein, nur durch Schlüsse von ihr unterrichtet zu werden, weil er die verschiedenen Orte, in welchen wir einen Körper während seiner Bewegung sehen, zu genau von einander unterscheidet.

Dreyzehnter Brief.

Noch zwey Fragen, die man in Ansehung des Gesichtssinnes aufzuwerfen hat, kann ich nicht mit gänzlichem Stillschweigen übergehen,

weil sie bey dem ersten Anblicke sehr befremdend scheinen.

Wir können einen jeden Gegenstand vermittelst eines jeden unsrer Augen sehen. Denn wenn ich das rechte Auge schließe, so sehe ich denselben Gegenstand noch vermittelst des linken Auges, und wenn ich das linke Auge schließe, so sehe ich denselben Gegenstand vermittelst des rechten Auges; gleichwohl sehen wir jeden Gegenstand, wenn wir beyde Augen zugleich brauchen, nicht zwey Mahl, sondern nur Ein Mahl, und die Frage ist natürlich, wie dieses zugeht. Ich glaube es auf folgende Art erklären zu können. Wir sehen Gegenstände nur vermittelst der Empfindung, die wir von ihnen durch den Gesichtssinn haben; diese Empfindung aber wird durch den äußern sinnlichen Eindruck auf unser Auge bestimmt; wir finden aber bey dem einen unsrer beyden Augen eben die Einrichtung als bey dem andern; der Eindruck auf das eine Auge ist eben derselbe als auf das andere: was kann daher wohl natürlicher seyn, als daß wir vermittelst beyder Augen denselben Gegenstand nur Ein Mahl empfinden, und

daß

daß wir ihn auch nur Ein Mahl sehen? Es würde dieser Erklärungsart schon zu einer großen Empfehlung gereichen, daß sie so äußerst einfach ist, wenn auch nicht alle übrige Erscheinungen sie so sehr begünstigten. Sie setzt nämlich nichts anderes voraus, als daß wir vermittelst beyder Augen einerley Gegenstand auf einerley Art empfinden. Ihre Wahrheit bestätigt aber auch die Erfahrung. Denn man darf nur das eine Auge mit dem Finger etwas aus seiner Lage verschieben, indeß das andere in seiner gewöhnlichen Lage bleibt, oder nur mit dem einen Auge durch ein geschliffenes Glas nach einem Gegenstande sehen, den man mit dem andern Auge wahrnimmt: und man wird ihn doppelt, nicht einfach sehen. In beyden Fällen aber wirkt derselbe Gegenstand auf beyde Augen nicht auf einerley Weise.

Nun halten Sie hiergegen noch folgende Erklärung dieser Erscheinung. Wir sehen, sagt man, vermittelst der Seh-Nerven, und diese durchschneiden sich im Gehirne. Allein, gesetzt auch, daß das wahr wäre, was diese Erklärung als wahr annimmt; gesetzt auch, daß die Seh-Nerven sich wirklich durchkreuzten, wie wir

wissen, daß es der Fall nicht ist; wie würde uns hieraus begreiflich, daß wir durch beyde Augen einen Gegenstand nur Ein Mahl sehen? Und dieses sollte die Erklärung doch begreiflich machen. Ich habe Ihnen diese Erklärung bloß mitgetheilt, um meine alte Behauptung zu bestätigen, daß Erklärungen dieser Art, durch welche man Vorstellungen in der Seele mechanisch erklären will, eigentlich nichts erklären.

Eine andere Frage, welche beynahe noch auffallender als die vorher gehende ist, beweiset noch deutlicher, wie wenig man oft weiß, was man fragt.

Der Seh-Nerve bildet nämlich durch eine Fortsetzung die innerste Haut im Auge, welche die Netzhaut genannt wird und mehrere Feuchtigkeiten einschließt. Auf dieser Netzhaut bilden sich nun alle Gegenstände, welche von uns gesehen werden, ab, aber nicht aufrecht, sondern umgekehrt, so daß das Unterste an denselben zu oberst abgebildet ist. Nun hat man gefragt, wie es zugehe, daß wir dessen ungeachtet die Gegenstände aufrecht, und nicht verkehrt sehen. Allein diese ganze Frage hätte

man gar nicht aufwerfen sollen. Denn sie setzt voraus, daß das Sehen eines Gegenstandes von dem Bilde, welches sich auf der Netzhaut im Auge entwirft, selbst abhängt, da dieses vielleicht gar nichts dazu beyträgt. Doch gesetzt, wir sähen eigentlich nur unmittelbar dieses Bild, nicht den Gegenstand selbst, so wäre die Frage von selbst beantwortet; denn wir sollen ja alle Gegenstände verkehrt sehen. Alsdann aber würde dadurch nichts in der Ordnung, wie sie im Raume zusammen sind, geändert, und wir sähen dasjenige zu oberst, was oben ist, und dasjenige unten, was nach unten zu ist. Ich will mich hierüber deutlicher erklären. Die Gegenstände, welche von uns gesehen werden, bilden sich verkehrt auf der Netzhaut ab, heißt nichts anderes, als: das, was an den Gegenständen das Unterste ist, bildet sich auf einem höher liegenden Theile der Netzhaut ab, und dasjenige, was an den Gegenständen das Höchste ist, bildet sich auf einem niedriger liegenden Theile der Netzhaut ab.

An dem Gegenstande nennen wir aber das oben, was von der Oberfläche der Erde

am entfernteſten iſt, und das unten, was ihr am nächſten iſt. Wenn ſich nun alles verkehrt auf der Netzhaut im Auge abbildet: ſo bildet ſich die Oberfläche der Erde auf dem höchſten Theile der Netzhaut ab; dasjenige, was in den Gegenſtänden, die auf der Erde ruhen, das Unterſte iſt, mithin was ihr das Nächſte iſt, bildet ſich jener am nächſten ab, und was das Oberſte an dem Gegenſtande iſt, am entfernteſten.

Die Ordnung, worin alles ſich abbildet, bleibt alſo dieſelbe. Es iſt hier alles eben daſſelbe; nur zwiſchen der Art, wie das Bild, das ſich in meinem Auge abbildet, von einem andern geſehen würde, und der Art, wie der Gegenſtand ſelbſt von ihm geſehen wird, findet ſich ein Unterſchied.

Vierzehnter Brief.

Der Gehörsſinn giebt uns die Vorſtellung des Schalles und der Töne, und mittelbarer Weiſe auch die Vorſtellung ſchallender Körper. Denn daß der Schall von Bewegungen eines

Körpers abhänge, das wissen wir nicht aus der bloßen Empfindung desselben, sondern nur durch die Erfahrung, die wir anstellen, indem wir den Sinn des Gesichts oder des Gefühls zugleich mit dem Gehörssinne gebrauchen.

So werden wir z. B. davon, daß eine Glocke schallt, bloß dadurch unterrichtet, daß wir, indem wir den Klang derselben empfinden, zugleich auch eine Bewegung derselben sehen. Haben wir ein Mahl die Erfahrung gemacht, daß der Schall durch Bewegungen gewisser Körper verursacht werde; so schließen wir von dem Schalle, den wir unmittelbar wahrnehmen, auf den schallenden Körper zurück. Eben so schließen wir auch von der Verschiedenheit des Schalles auf die Verschiedenheit zwischen den schallenden Körpern, weil die Erfahrung uns lehrt, daß nach Verschiedenheit der Körper selbst der Schall, den ihre Bewegung verursacht, verschieden ist. Auf ähnliche Weise schließen wir ferner aus der Verschiedenheit des Schalles auf die Lage des schallenden Körpers, auf seine Entfernung, auf die Gegend, in der wir ihn suchen müssen, ohne daß wir

uns unsrer Schlüsse jedes Mahl bewußt wären. Es verhält sich hiermit nicht anders als wie mit dem Augenmaße. Wir setzen bey unsern Schlüssen gewisse Erfahrungen voraus, ohne uns dieser Erfahrungen abgesondert bewußt zu seyn, und schließen, ohne diese Schlüsse von den Sätzen, auf welche sie uns führen, zu unterscheiden.

Der Sinn des Gesichts und der Sinn des Gehörs haben vor allen übrigen Sinnen in Ansehung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung, die sie uns geben, einen grossen Vorzug; oder vielmehr, wir können die Vorstellungen, welche wir durch sie erworben haben, leichter zur Klarheit und zur Deutlichkeit erheben, als Vorstellungen, welche wir einem andern Sinne verdanken. Denn die Vorstellungen, so wie sie uns ein Sinn giebt, haben durch ihn allein keine Klarheit und Deutlichkeit; sondern diese Klarheit und Deutlichkeit ist lediglich ein Erzeugniß des Verstandes, wie sich weiter unten klärer zeigen wird. Genug, der Sinn des Gesichts und der Sinn des Gehörs geben uns Vorstellungen, welche wir leichter als die Vor-

stellungen der übrigen Sinne aufklären können.

Es findet sich indeß zwischen diesen beyden Sinnen ein auffallender Unterschied. Durch das Gesicht unterscheiden wir nämlich leichter das Zugleich zeitige, durch den Sinn des Gehörs leichter das Auf einander folgende. Es braucht wenig Uebung, um mehrere Gegenstände, die sich in einem nicht zu großen Raume zerstreut befinden, gleichsam mit einem Blicke von einander zu unterscheiden; mehrere zugleich gehörte Töne unterscheiden wir hingegen schwerer von einander. Umgekehrt, eine Reihe von Gegenständen, die wir nach einander gesehen haben, können wir auch nicht so leicht von einander klar unterscheiden als eine Reihe auf einander gehörte Töne.

Der Sinn des Geruchs stellt uns Gegenstände vermittelst der Empfindung vor, welche Ausdünstungen von denselben veranlassen. Wir sind uns durch diesen Sinn unmittelbar bloß der Gerüche von Gegenständen bewußt, nicht, daß diese Gerüche von diesen vielmehr als jenen Körpern verursacht werden; denn dieses lernen wir bloß durch die Erfahrung,

indem wir mit einer Geruchsempfindung zugleich gewisse Körper durch irgend einen andern Sinn wahrnehmen.

Der Geschmackssinn stellt uns Gegenstände nach dem eigenthümlichen Eindrucke, den sie auf unsre Zunge machen, vor. Ich sage, nach dem eigenthümlichen Eindrucke, weil Gegenstände bey gewissen Eindrücken auf die Zunge so gut wie bey Eindrücken auf irgend einen andern Theil unsers Körpers Gefühlsempfindungen hervor bringen. Wenn Sie z. B. nach dem Genusse ätzender Speisen oder Getränke ein Stück Brot auf die Zunge legen, so werden Sie vermittelst der Zunge auf demselben, wie durch die Fingerspitzen, Erhöhungen und Vertiefungen unterscheiden können; dieses geschieht aber nicht durch den Sinn des Geschmacks, sondern durch den Sinn des Gefühls.

Der Sinn des Geschmacks bringt unmittelbarer Weise bloß Geschmacksempfindungen, nicht Gegenstände derselben selbst zu unserm Bewußtseyn; denn daß diese Empfindungen von gewissen Körpern erregt werden, wissen wir nur durch die Erfahrung, indem wir mit diesen Ge-

schmacksempfindungen zugleich gewisse Körper, die auf unsre Zunge wirken, wahrnehmen.

Man nimmt zwischen den Geschmacks- und Geruchsempfindungen, wie man gewöhnlich glaubt, eine größere Aehnlichkeit wahr, die selbst durch die Sprache sich zu bestätigen scheint. Denn wir reden wirklich so wohl von einem süßen, herben oder sauern Geruche, als wir von einem süßen, herben oder sauern Geschmacke reden. Diese Aehnlichkeit findet aber in der That nicht Statt, denn der Sinn des Geschmacks und der Sinn des Geruchs könnten nicht verschiedene Sinne seyn, wenn die Eindrücke des einen den Eindrücken des andern ähnlich seyn sollten. Es ist aber aus mehrern Gründen nicht mehr als natürlich, eine solche Aehnlichkeit als vorhanden voraus zu setzen.

Denn erstens findet sich wirklich zwischen den Empfindungen beyder Sinne eine Analogie; das heißt, wenn zwey Gegenstände auf einerley Art durch den Geschmackssinn empfunden werden, so sind auch die Geruchsempfindungen derselben unter einander ähnlich, wenn gleich die Geschmacksempfindung

der Geruchsempfindung selbst nicht ähnlich ist; z. B. bey Weinen, die einerley Geschmack haben, finden wir einerley Geruch. Hierzu kommt noch ein zweyter Grund. Dinge nämlich, welche durch den Geschmackssinn von uns wahrgenommen werden, wirken fast immer zu gleicher Zeit durch den Geruchssinn auf uns. Es ist dieses wenigstens bey dem Genusse warmer Speisen oder geistiger Getränke der Fall, welche wir fast nie schmecken, ohne sie zu gleicher Zeit auch durch den Geruchssinn zu empfinden. Hierdurch werden wir gewohnt, die Empfindungen des Geschmackssinnes mit der Empfindung des Geruchssinnes dergestalt zu verbinden, daß wir die eine mit der andern verwechseln.

Der Sinn des Geschmacks und der Sinn des Geruchs haben übrigens unter allen Sinnen den geringsten Grad der Klarheit und der Deutlichkeit, und unter beyden der Geruchssinn den geringsten. Wir finden hiervon auch einen Beweis in allen Sprachen. Zur Bezeichnung der Geruchsempfindung haben sie nämlich fast gar keine eigenthümliche Nahmen, sondern diese Nahmen werden alle von

Geschmacksempfindungen oder von den Gegenständen entlehnt, welche der Erfahrung nach auf eine gewisse Weise auf unsern Geruch wirken. Zur Unterscheidung der Geschmacksempfindungen haben wir noch mehrere Nahmen in der Sprache; allein auch hier bezeichnen wir viele Empfindungen bloß nach den Gegenständen, welche sie hervor bringen, denn wir reden z. B. von einer Zitronensäure, Zuckersüßigkeit. Für den Gefühlssinn und Gesichtssinn haben wir noch mehrere eigenthümliche Wörter, und die meisten für den Gehörssinn. Es bestätigt dieses, daß, wie gesagt, der Sinn des Gehörs, des Gesichts und des Gefühls klärer und deutlicher sind, als der Geschmacks- und Geruchssinn; denn durch die Sprache können wir nichts von einander unterscheiden, als wovon wir klare Vorstellungen haben. Daß wir aber für den Sinn des Gehörs mehr Wörter als für irgend einen der übrigen Sinne haben, ist noch aus einem andern Grunde begreiflich, denn Worte selbst können nur durch den Gehörssinn empfunden werden. Wir können sie der besondern Art des Schalles, welchen sie bezeichnen sollen,

unserm jedesmahligen Bedürfnisse gemäß, ähnlich machen.

Hieraus wird noch eine Bemerkung erklärlich. Wir finden nämlich oft in den verschiedensten Sprachen sehr ähnliche Wörter für einerley schallende Gegenstände. Das Deutsche Donner, das Griechische βροντὴ und das Lateinische tonitru z. B. bezeichnen einerley Gegenstand und sind einander ähnlich. Diese Aehnlichkeiten werden uns völlig begreiflich, denn alle solche Wörter sind der bezeichneten Sache, und daher auch unter einander selbst ähnlich.

So geringfügig diese Bemerkung auch bey dem ersten Anblicke scheinen könnte, so wichtig ist sie für eine der weiter unten folgenden Untersuchungen; denn sie weiset uns bey der Erklärung des Ursprunges der Sprache zuerst den Weg.

Funfzehnter Brief.

Wir legen einem Sinne Schärfe bey, in so fern wir vermittelst desselben Gegenstände leichter wahrnehmen; und Feinheit, in so fern er uns in den Stand setzt, zwischen Gegenständen leichter zu unterscheiden. Die Erfahrung lehrt, daß die Schärfe und Feinheit eines Sinnes theils von körperlichen Ursachen abhänge, und theils auch in der Seele lediglich ihren Grund habe. Wir finden daher nicht allein, daß derselbe Sinn, zu verschiedenen Zeiten, bey einem und eben demselben Menschen, einen verschiedenen Grad der Feinheit und der Schärfe habe; sondern wir finden auch einen beträchtlichen Unterschied zwischen einzelnen Menschen in Ansehung der Schärfe und Feinheit ihrer Sinne. Ich darf mich, um den ersten dieser Sätze zu beweisen, auf Ihre eigne Erfahrung berufen; denn Sie werden bemerkt haben, daß Ihre Sinne in der Regel nie mehr wach sind als des Morgens früh gleich nach dem Aufstehen, und hingegen nie

mehr ermüdet und stumpf als kurz vor dem Schlafengehen. Es bestätigt dieses auch die obige Behauptung, daß die Schärfe und Feinheit unsrer Sinne von dem Zustande unsers Körpers abhänge.

Der Unterschied, den wir zwischen verschiedenen Menschen in Ansehung der Schärfe und Feinheit ihrer Sinne wahrnehmen, hat theils in bleibenden körperlichen oder geistigen Bestimmungen seinen Grund, theils auch in der größern oder mindern Ausbildung, die wir einem Sinne geben. Das letztere beweiset insbesondere das Beyspiel derer, welche durch ihre Lebensart genöthigt werden, einen gewissen Sinn vorzüglich zu gebrauchen, ohne ihn anzustrengen. Jäger z. B., werden Sie oft finden, haben ein vorzüglich scharfes Gesicht. Der Mahler hat ein vorzüglich feines Gesicht, durch welches er die allmähligsten Abstufungen der Farben und des Lichts und Schattens unterscheidet, so wie es dem Tonkünstler durch sein feines Gehör leicht ist, die geringsten Unterschiede zwischen Tönen wahrzunehmen. Die Feinheit ihrer Sinne hat aber nicht in einer ursprünglichen Beschaffenheit der

sinnlichen Werkzeuge allein, sondern auch in einer Uebung ihren Grund.

Hierin liegt auch der Grund, warum der rohe ungebildete Mensch den gebildeten, verfeinerten so sehr an Schärfe und Feinheit der Sinne übertrifft; nicht darin, daß bey dem verfeinerten die sinnlichen Werkzeuge in einem schlechtern Zustande seyn sollten, denn der ungebildete Mensch muß seine Bedürfnisse unmittelbar selbst befriedigen, und zu dem Ende seine Sinne unabläßig gebrauchen, da hingegen der gebildetere Mensch entweder durch die Beyhülfe anderer oder durch künstliche Mittel ihnen abhilft, und seine Sinne also nicht so sehr zu gebrauchen genöthigt ist.

Eine andere Bemerkung, die Sie fast täglich in Ansehung der Schärfe und Feinheit der Sinne machen können, wird das eben Gesagte vielleicht noch bestätigen. Sie werden nämlich in der Regel finden, daß die Schärfe und Feinheit des einen der edlern oder feinern Sinne nicht mit der Feinheit oder Schärfe des andern edlern Sinnes bey einem und eben demselben Menschen verbunden ist. Selten z. B. hat jemand, der ein sehr scharfes Gesicht hat,

auch ein leises Gehör oder ein zartes Gefühl. Eben so, wer sehr leise hört, hat selten ein scharfes Gesicht. Der Grund hiervon ist auch nicht in der Beschaffenheit der Organe des einen dieser Sinne zu suchen; denn hiergegen, dünkt mich, reden insbesondere zwey Erfahrungen zu deutlich.

Erstens nämlich finden wir sehr oft, daß, wenn einer der edlern Sinne bey einem Menschen leidet, der andere gewinnt. Menschen, die am Gehöre leiden, erhalten ein um so schärferes Gesicht. Ich kann hierbey mich auf mein eignes Beyspiel berufen. Ich hatte, wie Sie wissen, ein ganzes Jahr und darüber mein Gehör fast gänzlich verloren. Mein Gesicht wurde, wie ich Ihnen, glaube ich, mehrmahls erzählt habe, in eben dem Verhältnisse, als mein Gehör abnahm, schärfer. Ich sah in einer Entfernung, in der ich vorher kaum im Stande gewesen war, etwas irgends wahrzunehmen, mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die mir sehr auffiel, ohne daß mein Gesicht in der Nähe an Schärfe oder Feinheit im mindesten abgenommen hatte. Man kann nicht sagen, daß der Grund hiervon

von in einer Veränderung der sinnlichen Werkzeuge gelegen habe; denn hiergegen ist die zweyte Erfahrung.

Wir finden nämlich immer, daß ein Sinn um so schärfer empfindet, je weniger die übrigen Sinne beschäftigt sind. Wir hören nie leiser als in der Nacht, wo unser Gesicht wenig oder gar nicht beschäftigt ist. Wir können dieses keinem glücklichern Zustande unsrer Gehörs-Organe während der Nacht zuschreiben, sondern der Grund hiervon liegt einzig und allein in der Natur unsrer Aufmerksamkeit; denn je weniger diese mit Gegenständen des einen Sinnes beschäftigt ist, um so mehr kann sie die Gegenstände des andern beachten und in ihnen ein Mannigfaltiges unterscheiden. Hierin liegt auch der Grund, warum wir bey der Schwächung des einen der feinern Sinne an Schärfe und Klarheit der andern so sehr gewinnen. Wir können nämlich alsdann um so ungestörter auf die Eindrücke derselben aufmerksam seyn, und sind es auch wirklich. Eben dieses giebt uns Veranlassung, sie um so mehr und um so stärker zu üben. Bey dem gänzlichen Verluste des einen der feinern Sinne erfah-

ren wir daher an dem andern eine Schärfung und Verfeinerung, welche alle Vorstellung übersteigt. So sind die Beyspiele nicht selten, daß Blinde durch das bloße Gefühl verschiedene Farben zu unterscheiden wußten.

Mit dem Sinne des Geschmacks und des Geruchs verhält es sich gerade umgekehrt wie mit dem Gehörs-, Gesichts- und dem Gefühlssinne. Denn so wie die Schärfe und Feinheit des einen der letztgenannten die Schärfe und Feinheit des andern derselben gewisser Maßen ausschließt: so ist die Feinheit und Schärfe des einen der unedeln Sinne immer mit der Feinheit und Schärfe des andern verbunden. Wer einen sehr scharfen Geruch hat, werden Sie gewöhnlich finden, hat auch einen scharfen und feinen Geschmack. Dieses geht selbst so weit, daß zu einer Zeit, da einer dieser Sinne durch Krankheit leidet, auch der andere geschwächt ist. Dieses, dünkt mich, beweiset, daß die Uebereinstimmung dieser beyden Sinne hauptsächlich in körperlichen Ursachen ihren Grund hat, wiewohl durch Uebung noch beyde verfeinert und geschärft werden können. Das letztere beweiset das Beyspiel der Kö-

che und Weinküper, welche nur durch eine länger fortgesetzte Uebung zwischen dem ähnlichsten Geschmacke der Speisen oder Weine unterscheiden lernen.

Sechzehnter Brief.

Sie sind mit mir, theuerster Freund, jetzt darin einig, daß wir nicht alles sehen, hören, mit Einem Worte, anschauen, was wir fast jeden Augenblick anzuschauen glauben. Wir müssen daher in der Vorstellung angeschaueter Gegenstände zweyerley unterscheiden: das Ursprüngliche und das Hinein getragene, wenn wir das eine von dem andern in einem einzelnen Falle gleich nicht so leicht sollten trennen können. Ursprünglich ist in der Anschauung eines Gegenstandes dasjenige, was in ihr durch den sinnlichen Eindruck des Gegenstandes allein bestimmt ist; hinein getragen hingegen dasjenige, was nicht durch den sinnlichen Eindruck allein bestimmt ist. Nähe und Entfernung eines Gegenstandes, Erhabenheiten und Vertiefungen auf seiner Oberfläche

schauen wir eigentlich nicht an, sondern wir glauben bloß sie anzuschauen. Es ist ganz natürlich, daß wir in die Anschauungen aller unsrer Sinne etwas hinein tragen. Denn indem wir durch den einen Sinn etwas von einem Gegenstande wahrnehmen, erfahren wir von demselben meistens auch etwas mit dem andern Sinne, was mit jenem verbunden ist. Das, was der eine Sinn zeigt, ist nicht das, was wir durch den andern wahrnehmen; wir haben aber von jenem beständig auf dieses geschlossen, und so wird am Ende uns der Schluß so geläufig, daß wir ihn gar nicht mehr für einen Schluß, sondern das, was er uns lehrt, für unmittelbare Erfahrung nehmen. Ich will mich durch ein Beyspiel, das ich schon vorher gebraucht habe, deutlicher machen. An einer elfenbeinernen Kugel sehen Sie eigentlich nichts als einen weißen Kreis, der an verschiedenen Theilen seiner Oberfläche in verschiedenen Graden erleuchtet ist; die Theile in der Oberfläche der Kugel, welche Ihrem Gesichte näher sind, werden heller, die entferntern dunkler gesehen. *) Das

*) Zwölfter Brief, S. 59, 60.

Gefühl lehrt Sie nun aber, daß dieser Kreis nicht flach, sondern daß er erhaben ist. In einem ähnlichen Falle finden Sie, daß mit derselben Gesichtsanschauung immer einerley Anschauung für den Gefühlssinn verbunden ist, und Sie schließen von dem, was Sie sehen, auf das, was Sie bey der Berührung des Gegenstandes fühlen würden. Es sind also nichts anderes als Schlüsse aus unsern bereits angestellten Erfahrungen, welche uns Gegenstände anders anschauen machen, als wir sie anschauen würden, wenn bloß die Empfindung unser Urtheil bestimmte. Diese Schlüsse verleiten uns nun nicht zum Irrthume, in so fern sich bey den Gegenständen die Eigenschaft wirklich findet, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben. Dessen ungeachtet würden wir oft fehl schließen, wenn uns nicht gewisse Umstände im voraus daran erinnerten, daß wir das nicht an dem Gegenstande finden werden, was wir zu Folge seines Eindrucks auf einen Sinn an ihm erwarten würden. An einer gemahlten Kugel würde ich eben so gut Dicke und körperliche Ausdehnung suchen als an einer wirklich vorhandenen Kugel, wenn mich

nicht der Ort, an dem ich ein Gemählde sehe, im voraus überzeugte, daß die körperliche Ausdehnung nur dem Scheine nach vorhanden ist.

Ich komme noch auf eine andere Frage, deren Beantwortung Sie vielleicht eher schon erwartet haben: warum ich gerade fünf, und nicht mehr oder weniger äußere Sinne unterscheide. Sie dürfen, um diese Frage zu beantworten, nur die ersten die besten zwey Sinne gegen einander halten, und aus eben dem Grunde, aus welchem Sie diese von einander unterscheiden, werden Sie auch die übrigen unterscheiden. Wenn Sie sich fragen, warum Sie Gesicht und Gehör als gänzlich verschiedene Sinne betrachten; so können Sie sich keine andere Antwort geben, als daß die Werkzeuge des einen Sinnes von den Werkzeugen des andern gänzlich verschieden sind, und daß auf den einen Sinn die Gegenstände, auf welche wir zuletzt die Vorstellungen, welche er uns giebt, beziehen, anders wirken, als bey den andern. Auf das Gesicht müssen Gegenstände durch das Licht, auf das Gehör hingegen müssen sie durch die Luft wirken, wenn sie von uns empfunden werden sollen. Wir würden also alle Sinne nur

nach der Art und Weise, wie Gegenstände auf sie wirken, und nach den ihnen eigenthümlichen Werkzeugen unterscheiden. Lassen Sie uns hiervon die Anwendung auf alle Sinne versuchen.

Zuerst finden wir, daß die Gegenstände, auf welche wir unsre sinnlichen Anschauungen zuletzt beziehen, unsre Sinnenwerkzeuge entweder selbst berühren, oder daß sie vermittelst einer andern Materie, welche eine Zwischenmaterie genannt wird, auf sie wirken. Der gesehene Gegenstand z. B. wirkt durch das Licht, und der gehörte Ton durch die Luft auf unsre Sinnenwerkzeuge. Das erstere ist bey den Sinnen des Geschmacks und Gefühls, das letztere hingegen bey den Sinnen des Gesichts, Gehörs und Geruchs der Fall. Der Sinn des Geschmacks und Gefühls unterscheiden sich aber durch ihre sinnlichen Werkzeuge. Ich kann vermittelst gewisser Werkzeuge, die an der Zunge sich befinden, schmecken, obgleich das Gefühl in allen Theilen des Körpers, die uns, überhaupt genommen, Empfindungen zuführen können, sich äußert. Nach diesen Unterscheidungen können wir allen

Empfindungen, die wir kennen, nicht mehr als fünf Sinne anweisen; denn die Gegenstände, welche wir empfinden sollen, wirken entweder unmittelbar auf unsre sinnlichen Werkzeuge, wie bey dem Gefühls- und Geschmackssinne, oder sie wirken auf sie durch eine Zwischenmaterie, wie bey dem Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinne. In jedem dieser Fälle ist jeder Sinn nur für eine gewisse Art von Gegenständen empfänglich.

Siebzehnter Brief.

Endlich ist es Zeit, daß ich zu dem innern Sinne komme. Durch ihn erhalten wir die Vorstellungen von den Veränderungen und Zuständen der Seele selbst. Die ganze Erfahrungs-Seelenlehre beruhet nur auf Erfahrungen, die wir nur ihm verdanken, wie ich Ihnen schon in einem der ersten meiner Briefen gesagt habe; denn den Begriff von der Seele oder von unserm Ich können wir nur durch den innern Sinn haben. Gegenstände, welche wir uns durch den äußern

Sinn vorstellen sollen, müssen von uns empfunden werden, das heißt: sie müssen auf unser Vorstellungsvermögen wirken, um uns zur Vorstellung desselben zu bestimmen. Nicht anders verhält es sich mit den Vorstellungen des innern Sinnes. Wir unterscheiden also auch hier die Empfindung selbst und die Anschauung des Gegenstandes. Bey jener verhalten wir uns leidend, bey dieser selbstthätig. Wundern Sie sich nicht, wenn ich sage, daß wir bey den Vorstellungen des innern Sinnes uns leidend verhalten: denn dieses heißt nichts anderes, als daß wir durch die Gegenstände der Vorstellungen selbst, welche der innere Sinn uns giebt, zur Vorstellung derselben bestimmt werden; daß wir Freude und Schreck durch den innern Sinn vorstellen, weil sie in der Seele wirklich sind, so wie wir sichtbare Gegenstände sehen, weil sie unsern Augen gegenwärtig sind, und Töne hören, weil sie auf unser Ohr wirken. Ob der innere wie der äußere Sinn gewisse Organe habe, durch welche er Gegenstände empfindet, weiß ich nicht, ob man gleich sonst vieles davon geredet hat. Ich lasse es daher auch da-

hin gestellt seyn, ob den Empfindungen des innern Sinnes ein äußerlicher sinnlicher Eindruck *) vorher gehen müsse.

Ich sagte vorhin, daß der innere Sinn uns unmittelbar nur Vorstellungen von den Veränderungen und Zuständen unsrer Seele, nicht die Vorstellung der Seele selbst gebe; denn diese bilden wir uns erst aus jenen. Ich beziehe mich auf das, was ich Ihnen schon bey einer andern Veranlassung sagte. **) Denn Sie werden sich erinnern, daß wir auf die Vorstellung unsrer Seele nur dadurch geführt werden, daß wir zu jenen Veränderungen und Zuständen der Seele uns ein Subjekt, ein Wesen, dem sie inhäriren, oder als dessen Zustand wir sie uns vorstellen, hinzu denken.

Das Bewußtseyn unser selbst ist auch nur durch den innern Sinn möglich; denn dieses Bewußtseyn ist nichts anderes als das Bewußtseyn unser als eines Wesens, welches Vorstellungen hat, empfindet, begehrt u. s. w. Daß wir aber vorstellen, empfinden, wollen, können wir nur durch den innern Sinn wahr-

*) Zehnter Brief, S. 48.

**) Sechster Brief, S. 25.

nehmen. In diesem Bewußtseyn liegt auch eigentlich der Begriff der Seele, wenn ich so reden darf, eingehüllt. Man hat dieses Selbstbewußtseyn auch das Selbstgefühl nennen wollen; eine Benennung, die wenig passend ist, wie schon die Worte zeigen, aus denen sie zusammen gesetzt ist.

Wir verdanken dem innern Sinne auch die Erfahrungen von der Seele; denn die Veränderungen, die er uns in uns selbst wahrnehmen läßt, zeigt er uns in den Verhältnissen des Zugleich seyn und des Auf einander folgenden. In diesem Falle erfahren wir aber etwas. Der innere Sinn erzeugt diese Erfahrungen nicht für sich allein, sondern der Verstand muß dazu mitwirken.

Die Anschauungen des innern Sinnes gelangen später zum Bewußtseyn als die des äußern Sinnes. Wir gelangen früher zur Vorstellung von sichtbaren oder hörbaren Gegenständen, als wir die Vorstellungen von Gegenständen des innern Sinnes haben. Es scheint, als wären Eindrücke von Gegenständen außer uns nothwendig, um unser Vorstellungsvermögen zuerst in Thätigkeit zu se-

ßen, um die Gegenstände des innern Sinnes möglich zu machen, oder die Gegenstände hervor zu bringen, welche auf unsern innern Sinn wirken. Jene Vorstellungen des äußern Sinnes erreichen daher natürlicher Weise früher einen Grad der Klarheit und der Deutlichkeit, den diese nicht haben. In Ansehung dieser Thatsache könnte ich mich auf Ihre eigne Erfahrung berufen, wenn nicht noch ein anderer Beweis vorhanden wäre. In den Sprachen nämlich sind die Wörter, welche von Gegenständen des innern Sinnes gebraucht werden, meistens von körperlichen Gegenständen entlehrt, wenn dieses gleich nicht in jedem Falle so sichtbar seyn sollte. Nehmen Sie die Wörter: Neigung, Vorstellung, und so viele andere; weisen sie nicht zuletzt auf etwas sichtbares hin, indem sie eigentlich gewisse Dinge und ihre Verhältnisse im Raume bezeichnen? Dieses beweiset ganz deutlich, daß wir die Vorstellungen der äußern Sinne eher zu einem hohen Grade der Klarheit erheben als die Vorstellungen des innern Sinnes; denn jedes Mahl suchen wir das Unbekanntere durch das Bekanntere zu bezeichnen.

Durch diese Art uneigentlicher Ausdrücke werden wir sehr oft verleitet, zwischen Gegenständen des innern und des äußern Sinnes falsche Aehnlichkeiten voraus zu setzen, oder jenen das beyzulegen, was nur von diesen gilt. Wir werden dadurch verleitet, z. B. uns die Vorstellungen eines Gegenstandes als ein Gemählde desselben, die Neigung zu etwas als eine Richtung des Willens gegen dasselbe im Raume vorzustellen.

Achtzehnter Brief.

Nur noch eine Anmerkung erlauben Sie mir über die Vorstellungen, welche wir durch die Sinnlichkeit erhalten. Die Gegenstände derselben müssen wir, um sie vorzustellen, empfinden. Aber nicht die Empfindung des Gegenstandes allein ist es, was diese Vorstellung giebt, sondern es muß noch etwas zu ihr hinzu kommen, wenn die Anschauung eines Gegenstandes entstehen soll, den wir von andern Gegenständen wenigstens unterscheiden können. Nehmen Sie, theuerster Freund, die An-

schauung eines Baums. Wenn Sie diese erzeugen, so empfinden Sie nicht allein den Baum selbst, sondern Sie empfinden auch alle benachbarte Gegenstände, und an dem Baume selbst ein Mannigfaltiges. Um die Vorstellung des Baumes aus dem Mannigfaltigen auszuheben, was Ihren Sinnen hier vorliegt, müssen Sie das Mannigfaltige, das zu dem Baume gehört, die Zweige, Aeste u. s. w., von allem andern, was jetzt auf Ihr Gesicht wirkt, trennen und mit einander verbinden. Diese Verbindung ist nicht das Werk der Empfindung, sondern eines andern Vermögens, des Verstandes. Dieser ist also das Vermögen, ein Mannigfaltiges von Vorstellungen zur Einheit zu verbinden. Denn Einheit ist da, wo mehreres mit einander verbunden ist. In einem engern Sinne ist Verstand ein Vermögen, welches der Sinnlichkeit entgegen gesetzt wird. In dieser Bedeutung sind Verstand und Sinnlichkeit zugeordnete Vermögen; diese das Vermögen, Vorstellungen aus der Empfindung von Gegenständen zu erzeugen, und jener das Vermögen, aus schon erzeugten Vorstellungen neue hervor zu bringen. Die

eigenthümliche Thätigkeit dieses Verstandes nennen wir das Denken. Zu demselben müssen immer schon andere Vorstellungen gegeben oder vorhanden seyn, aus welchen wir sie ableiten können. Diese Vorstellungen nennen wir die Materie des Denkens, von der wir die eigenthümliche Thätigkeit des Verstandes, die Form des Denkens, oder das Denken als Denken, unterscheiden.

Die verschiedenen Thätigkeiten des Verstandes werden dieses noch deutlicher machen. Der Verstand bringt nämlich erstens Vorstellungen von Gegenständen hervor, die wir uns für sich allein, das heißt: außer Verhältnissen mit einander, vorstellen. Diese nennen wir mit Einem Worte Begriffe. Zweytens bringt der Verstand auch Vorstellungen von Gegenständen hervor, in so weit wir sie uns im Verhältnisse zu andern vorstellen. In dem letztern Falle urtheilen wir. Wenn ich mir einen Menschen vorstelle, so habe ich einen Begriff: indem ich mir das Feuer als die Ursache der Wärme vorstelle, urtheile ich; denn hier denke ich Feuer und Wärme in einem gewissen Verhältnisse. Wenn wir nun insbesondere ein

Urtheil auf die Wahrheit eines andern gründen, wenn wir es für wahr halten, weil wir ein anderes als wahr erkennen; so schließen wir.

Begriffe, Urtheile und Schlüsse sind also die besondern Thätigkeiten des Verstandes in dem eigentlichen Sinne. Wir nennen nun den Verstand, in so fern er Begriffe hervor bringt, den Verstand im engern Sinne; in so fern er urtheilt, das Urtheilsvermögen; und in so fern er schließt, die Vernunft. Der gemeine Sprachgebrauch versteht unter Vernunft zuweilen das Denkvermögen überhaupt. Wir wollen ihm diese Bedeutung überlassen, und immer unter Vernunft das Vermögen zu schließen verstehen.

Wenn Sie urtheilen, daß der Stein hart ist, so müssen Sie schon die Vorstellung des Steines und die Vorstellung der Härte haben; ohne diese können Sie nicht urtheilen. Hier sind diese Vorstellungen die Materie des Denkens, und die Art und Weise, wie Sie daraus jenes Urtheil bilden, ist die Form des Denkens. Bey einem Schlusse müssen Sie wiederum gewisse Urtheile schon als wahr voraus

setzen,

setzen, um ein anderes daraus zu bilden. Diese sind wiederum die Materie des Schlusses, und die Art selbst, wie Sie mit diesem Ihrem gegebenen Urtheile verfahren, indem Sie schließen, macht die Form des Schlusses aus. Bey den Begriffen selbst kommt eben so Materie und Form vor. Dieses behalte ich aber meinem nächsten Briefe vor.

Neunzehnter Brief.

Auch zur Erzeugung eines Begriffs müssen uns immer schon, wie ich sagte, andere Vorstellungen gegeben seyn. Der Verstand bringt nämlich Begriffe auf zwiefache Art hervor: Ein Mahl, indem er die Vorstellungen mehrerer Objekte zu der Vorstellung eines andern Objekts dergestalt vereinigt, daß jede derselben einem Merkmahle in einem Gegenstande entspricht; und dann auch, indem er aus mehrern Begriffen dasjenige, was ihren Gegenständen gemein ist, aushebt. Ich will von jedem insbesondere reden. Der Mahler, der das Bild einer Landschaft, die er nie sah, ent-

wirft, thut nichts anderes als daß er aus seinem Vorrathe von Vorstellungen eine neue hervor bringt, indem er mehrere Vorstellungen nur auf gewisse Weise verknüpft; ingleichen der Tonkünstler, der sich eine Reihe von Tönen so oder anders zusammen gesetzt denkt, erzeugt den Begriff eines Objekts aus mehrern andern Begriffen. Die Vorstellung dieser einzelnen Töne ist hier die Materie des Begriffs, den der Tonkünstler erzeugt.

Aber, wie gesagt, wir erzeugen noch auf eine entgegen gesetzte Art Begriffe, indem wir aus der Vorstellung mehrerer Objekte nur das ausheben, was ihnen gemein ist. Nehmen Sie z. B. die Vorstellung des Baumes; diese stellt nur einen Gegenstand nach den Merkmahlen vor, welche der Fichte, der Eiche, der Tanne, mit Einem Worte, welche allen Bäumen gemein sind. Sie können daher durch Abstraktion erzeugt werden. Denn unter Abstraktion verstehen wir die Verstandeshandlung, durch welche aus einer Vorstellung etwas ausgehoben und für sich allein gedacht wird. Ich will das eben Gesagte auf das gebrauchte Beyspiel anwenden. Wer noch nicht

den Begriff eines Baumes überhaupt hätte, könnte ihn bilden, wenn er aus der Vorstellung einer Eiche, einer Fichte, Tanne u. s. w. dasjenige aushöbe, was allen diesen gemein ist. Solche Vorstellungen nun, welche Gegenstände durch Merkmahle vorstellen, welche zusammen genommen mehrern Dingen gemein sind, nennt man Begriffe in dem vorzüglichen Sinne, ingleichen auch abstrakte Begriffe. Bey diesen Begriffen sind nun die Vorstellungen derjenigen Objekte, aus welchen sie abstrahirt werden können, die Materie des Denkens. Wenn ich den Begriff des Baumes aus dem Begriffe der Fichte abstrahire, so ist diese Vorstellung die Materie des Denkens bey meinem Begriffe. Sie sehen also, daß zu jedem Begriffe immer eine Materie vorhanden oder daß gewisse Vorstellungen da seyn müssen, aus denen er erzeugt wird. Wir können also, wie schon oben bemerkt ist, die Materie und die Form bey unserm Denken unterscheiden.

Vielleicht ist es überflüssig, daß ich dasjenige, was ich in diesem und in meinem vorhergehenden Briefe von Begriffen gesagt habe, näher zusammen stelle. Ich habe Ihnen drey

Bedeutungen, die das Wort Begriff hat, angegeben. Denn in dem weitesten Sinne verstehen wir unter einem Begriffe nichts anderes als die Vorstellung eines Objekts für sich genommen; in einem engern Sinne ist der Begriff eine Vorstellung, welche der Verstand aus andern hervor gebracht hat; und in dem engsten eine Vorstellung von Objekten durch ihre gemeinsamen Merkmahle.

Es ist das Geschäft der Logik, das Denken als Denken näher zu untersuchen. Die Erfahrungs-Seelenlehre braucht es nur in so fern zu betrachten, als es uns selbst gewisse Erfahrungen von der Seele deutlicher macht.

Zwanzigster Brief.

Sie erinnern sich doch noch des Unterschiedes, den ich in dem Vorhergehenden zwischen deutlichen und undeutlichen Vorstellungen machte? Alle Deutlichkeit unsrer Vorstellungen ist allein das Werk des Verstandes. Denn, soll eine Vorstellung deutlich seyn, so muß ich vermittelst derselben in ihrem Gegenstande

mehrere Merkmahle unterscheiden können. Dieses fordert aber ein zwiefaches Urtheil. Denn erstens muß ich jedes dieser Merkmahle mir als dem Gegenstande zukommend denken, und dann auch muß ich es mir als von den übrigen verschieden vorstellen. Das erste so wohl als das zweyte geschieht durch ein Urtheil. Urtheile sind aber das Werk des Verstandes. Denke ich mir z. B. eine Kugel als einen Körper, dessen Oberfläche in allen ihren Punkten von einem Punkte innerhalb desselben gleich weit absteht; so habe ich einen deutlichen Begriff von der Kugel. Durch diesen lege ich der Kugel erstens mehrere Merkmahle bey, und dann auch unterscheide ich dadurch diese Merkmahle selbst, eins von dem andern. Alle Deutlichkeit der Erkenntniß ist also nur, wie Sie aus dem Gesagten ersehen, das Werk des Verstandes, die Vorstellungen, welche zur Deutlichkeit erhoben sind, mögen nun durch die Sinnlichkeit oder durch den Verstand erzeugt seyn. Wenn ich mir z. B. eine Gegend, welche ich kenne, deutlich vorstelle, so habe ich die Vorstellung derselben nur durch die Sinnlichkeit, weil ich die

Gegend gesehen habe; aber durch den Verstand allein ist die Vorstellung zur Deutlichkeit erhoben. Nicht nur die Deutlichkeit solcher Vorstellungen, welche durch den Verstand selbst erzeugt sind, sondern auch der Vorstellungen, welche wir durch die Sinnlichkeit haben, wird also durch den Verstand hervor gebracht. Man hat daher den Verstand durch das Vermögen deutlicher Vorstellungen erklären wollen; allein diese Erklärung ist zu enge. Denn wenn gleich alle Vorstellungen zur Deutlichkeit nur durch den Verstand erhoben werden können, so ist doch nicht jede Vorstellung des Verstandes selbst deutlich. Ein Urtheil oder ein Schluß, die uns Vorstellungen des Verstandes seyn können, können eben so wohl undeutlich seyn als Vorstellungen, die uns unmittelbar die Sinne geben.

Auch nur der Verstand kann uns Erkenntnisse geben. Erkenntnisse haben wir, in so fern wir urtheilen, und durch unser Urtheil einem bestimmten, das heißt, vielmehr diesem, als jenem Gegenstande, ein Merkmahl beylegen oder absprechen. Wenn ich urtheile, daß der Körper schwer ist, so er-

kenne ich etwas von dem Körper; und eben so erkenne ich etwas von dem Zirkel, wenn ich urtheile, daß er nicht eckig ist. Hieraus erhellet, daß der Verstand, in so fern er über bestimmte Gegenstände urtheilt, das Vermögen der Erkenntnisse sey. Indem ich sage, daß der Verstand das Vermögen der Erkenntnisse ist, behaupte ich nun keinesweges, daß unsre Erkenntnisse einzig und allein in dem Verstande ihren Grund haben, daß nicht vielleicht uns anderwärts her Vorstellungen gegeben seyn mögen; sondern nur, daß der Verstand es ist, der diese Vorstellungen zur Erkenntniß verarbeiten kann. Wenn Sie urtheilen, daß die Rose roth ist, so haben Sie eine Erkenntniß der Rose. Die Vorstellung der Rose selbst und des Rothen, das Sie ihr beylegen, giebt Ihnen aber die Sinnlichkeit, obgleich dieses Urtheil selbst, welches Sie hier denken, das Werk des Verstandes ist.

Durch die Sinnlichkeit so wohl als durch den Verstand erzeugen wir neue Vorstellungen; und alle neue Vorstellungen, welche wir erzeugen, können wir nur durch das eine oder das andere dieser Vermögen hervor bringen. Denn

wenn wir eine Vorstellung erzeugen, so bringen wir sie entweder aus andern schon vorhandenen hervor oder nicht. In dem letztern Falle erzeugen wir die Vorstellung durch die Sinnlichkeit, und in dem erstern durch den Verstand.

Unser Vorstellungsvermögen äußert sich aber nicht allein in der Erzeugung von Vorstellungen, sondern es wiederhohlt auch schon erzeugte Vorstellungen. Ich kann z. B., indem ich dieses schreibe, mich wieder zu Ihnen, wie man spricht, in den Gedanken versetzen; Ihr Bild ist mir so gegenwärtig als ob ich Sie sähe; ich wiederhohle hier mir eine ehemahls gehabte Vorstellung.

Wir unterscheiden daher das produktive und reproduktive Vorstellungsvermögen. Jenes ist das Vermögen, neue Vorstellungen zu erzeugen; dieses hingegen das Vermögen, vorher erzeugte Vorstellungen zu wiederhohlen. Sinnlichkeit und Verstand sind die produktiven Vermögen. Von den reproduktiven werde ich in meinem nächsten Schreiben reden.

Ein und zwanzigster Brief.

Ehe ich auf die reproduktiven Vermögen kommen kann, muß ich einen Einwurf beantworten, den Sie mir entgegen setzen. Witz, Scharfsinn, das Erwartungsvermögen, das Beurtheilungsvermögen und noch einige andere, meinen Sie, seyen eben so wohl produktive Vermögen als der Verstand. Dieses ist allerdings wahr; allein, wird dadurch meine Behauptung, daß wir keine andere produktive Vermögen haben, als Sinnlichkeit und Verstand, widerlegt? Denn was sind jene Vermögen anderes als Arten des Verstandes, oder vielmehr der Verstand, in so fern er sich auf eine bestimmte Weise äußert? Ich will sie insgesammt an dem gegenwärtigen Orte im voraus kenntlich machen, ehe ich von den reproduktiven Vermögen rede, wenn ich mich gleich keinesweges anheischig machen kann, alles von ihnen jetzt schon zu erschöpfen.

Der Witz ist das Vermögen, die Uebereinstimmung mehrerer Gegenstände zu erken-

nen. Es findet sich aber zwischen mehrern Dingen in so fern eine Uebereinstimmung, als dem einen derselben ein Merkmahl zukommt, welches auch den andern zukommt. In diesem Sinne des Worts ist die Bemerkung der auffallendsten Aehnlichkeit das Werk des Witzes; denn Aehnlichkeit ist nichts anderes als eine Uebereinstimmung in Beschaffenheiten. Allein wenn wir jemanden Witz beylegen, so legen wir ihm gewöhnlich dieses Vermögen in einem höhern Grade bey. Wir nennen nur den witzig, der sehr versteckte Uebereinstimmungen zwischen Dingen auffindet; so wie wir im gemeinen Leben nur alsdann von jemanden sagen, er habe Verstand, wenn er durch einen großen Verstand sich vor vielen Menschen auszeichnet. Wir nennen auch Gedanken witzig, wenn sie unmittelbar eine versteckte Aehnlichkeit darstellen oder die Bemerkung derselben voraus setzen. Wir finden es z. B. witzig, wenn Rochefoucault sagt: „Es „verhält sich mit der wahren Liebe wie mit „Geistererscheinungen; jedermann redet da„von, aber nur wenige haben sie gesehen,“ weil hier zwischen Dingen eine Uebereinstim-

mung vorgestellt wird, zwischen welchen niemand sie erwarten zu dürfen glaubt.

Der Witz findet immer eine Uebereinkunft zwischen mehrern Dingen, der Scharfsinn eine Verschiedenheit. Alles Unterscheiden geschieht mithin nur durch den Scharfsinn. Aber im gemeinen Leben legen wir auch nur demjenigen Scharfsinn bey, der dieses Talent im vorzüglichen Grade hat. Wir nennen nur den scharfsinnig, der Unterschiede findet, die sich der Aufmerksamkeit der meisten Menschen entziehen.

„Auf den ersten Punkt antworte ich Ihnen, daß es, genau zu reden, keine Entdeckung, sondern, wie ich es schon genannt habe, ein Fund ist. Man entdeckt, was man sucht; man findet, woran man nicht denkt:“ schreibt Lessing; und wir finden seinen Gedanken scharfsinnig, weil die hier gemachte Unterscheidung nicht jedermanns Sache seyn würde.

Wir nennen den Scharfsinn da, wo er sich in geringerm Grade äußert, meistens das Unterscheidungsvermögen, weil wir, wie gesagt, unter Scharfsinn nur alsdann dieses

Vermögen verstehen, wenn es sich in einem höhern Grade äußert.

Witz und Scharfsinn sind, wie sich aus dem vorher Gesagten ergiebt, nichts als Zweige des Urtheilsvermögens; denn indem ich mir Dinge als ähnlich oder als verschieden vorstelle, urtheile ich. Urtheile bringt aber bloß der Verstand hervor.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es nun auch mit dem Erwartungsvermögen. Wir erwarten etwas, wenn wir uns dasselbe als zukünftig vorstellen, oder wenn wir urtheilen, daß es künftig wirklich seyn werde. Erwartungen können also nur das Werk des Verstandes seyn. Das Zukünftige als Zukünftiges können wir aber nicht aus der Erfahrung unmittelbar erkennen, sondern unsre Kenntniß desselben stützt sich immer auf das Gegenwärtige oder Vergangene. Die Erkenntniß des Zukünftigen haben wir also immer durch Schlüsse; und das Erwartungsvermögen als Erwartungsvermögen ist eine Aeußerung der Vernunft. Wir sind uns aber freylich nicht immer der Schlüsse, durch welche uns das Zukünftige gewiß oder doch wahrscheinlich wird, bestimmt bewußt;

dessen ungeachtet wissen wir aber, daß es nicht anders seyn kann.

Eben so läßt sich zeigen, daß das Beurtheilungsvermögen nichts mehr und nichts weniger als der Verstand ist, in so fern er sich auf eine gewisse Art äußert. Denn durch das Beurtheilungsvermögen erkennen wir die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache. Dieses ist aber nur dadurch möglich, daß wir sie mit gewissen Regeln vergleichen, denen sie gemäß seyn sollte; also auch durch Schlüsse. Das Beurtheilungsvermögen, oder das Vermögen, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache zu erkennen, ist also auch ein Zweig des Denkvermögens, und besonders der Vernunft. Die Schlüsse, in denen sich das Beurtheilungsvermögen äußert, gelangen nicht immer bey uns zu einem bestimmten Bewußtseyn. Vielleicht wird keines unsrer übrigen Vermögen so beschäftigt; denn bey jedem Entschlusse, den wir fassen wollen, und fast bey jedem Schritte, den wir zu seiner Ausführung thun, müssen wir dieses Vermögen befragen.

Zwey und zwanzigster Brief.

Ich getraue mir die Erklärung von dem Witze gegen alle Einwürfe, welche Sie mir dagegen machen, auf das vollkommenste zu rechtfertigen. Ich glaube, alles, was Sie gegen dieselbe vorbrachten, läßt sich auf zwey Punkte zurück führen. Erstens sagen Sie, daß wir nicht bey allen witzigen Gedanken eine Aehnlichkeit denken, und dann auch zweytens, daß manche dieser Aehnlichkeiten, die der Witz uns vorspiegeln soll, gar nicht vorhanden ist, daß wir dessen ungeachtet einen Einfall witzig finden.

Es ist allerdings wahr, daß nicht in einem jeden witzigen Gedanken unmittelbar eine Aehnlichkeit zwischen mehrern Dingen vorgestellt wird; allein eben so wahr ist es auch, daß alsdann doch bey ihm eine anderweitige Vorstellung einer Aehnlichkeit erfordert wird, und deßhalb finden wir auch nur Witz bey demselben.

Nehmen Sie z. B. folgende Stelle:

Solarino. — — Was giebts neues unter den Kaufleuten?

Shylok. Sie wissen, — niemand besser als Sie, niemand besser als Sie, — um die Flucht meiner Tochter.

Solarino. Das ist gewiß. Ich kenne wenigstens den Schneider, der die Flügel gemacht hat, mit denen sie davon geflogen ist.

Shakespeare's Kaufm. von Venedig, Akt III, Auftr. II, nach Eschenburgs Uebers.

Die Flügel, die der Schneider gemacht hatte, sind nichts als Mannskleider, in denen Shyloks Tochter entflohen war. Wenn sie Flügel genannt werden, so liegt dieser Benennung schon die Bemerkung einer Aehnlichkeit zum Grunde; deßhalb ist sie witzig.

In dem Beyspiele, welches ich in dem vorher gehenden Briefe von Rochefoucault anführte, wurde die Liebe unmittelbar mit der Erscheinung eines Geistes verglichen. Hier scheint keine Aehnlichkeit zu seyn und die Vergleichung zu hinken; denn Geister hat niemand gesehen. Man kann daher nicht einmahl sagen, daß wenige Menschen sie gesehen haben. Allein dessen ungeachtet ist hier die Aehnlichkeit nicht bloß scheinbar, sondern wirklich.

Rochefoucault legt bey dieser Vergleichung die Begriffe derer zum Grunde, die von Geisterserscheinungen reden; und alsdann kann kein Zweifel seyn, daß es mit der wahren Liebe und mit Geistererscheinungen einerley Bewandtniß habe. Wir stellen oft durch den Witz selbst die verschiedensten Dinge zusammen, ja, oft finden wir die Bemerkung dieser Verschiedenheit selbst Witz, in so fern wir, um diese Dinge einander entgegen zu stellen, zwischen ihnen eine Aehnlichkeit voraus setzen müssen. In dem bekannten:

Victrix causa placuit diis, victa Catoni.

wird unmittelbar eine Entgegensetzung gedacht. Allein auf diese Entgegensetzung konnte der Dichter nur durch eine vorher bemerkte Uebereinstimmung gebracht werden. Das eine gefiel den Göttern, das andere gefiel dem Cato. Hierin, daß beydes gefiel, liegt eine Uebereinstimmung, die Verschiedenheit aber in den Wesen, welchen das eine, und welchem das andere gefiel. Man nennt den Witz und Scharfsinn, wenn sie sich so mit einander verbunden äußern, den scharfsinnigen Witz.

Ich

Ich kann die angefangene Materie nicht verlassen, ohne noch eins zu berühren. Gedanken, die der Witz erzeugt, werden gewöhnlich, besonders, wenn sie durch ihre Neuheit überraschen, witzige Einfälle genannt: ein Ausdruck, der das, was er sagen soll, sehr genau bezeichnet. Unter Einfällen nämlich verstehen wir Gedanken, auf welche wir nicht durch ein vorher gehendes absichtliches Nachdenken geführt werden, sondern die wir vielmehr einem glücklichen Zufalle verdanken, auf die wir mehr durch einen hellen Blick stoßen, als wir sie durch mühsames Suchen finden. Wir fordern es von einem witzigen Einfalle, daß ihn mehr die Veranlassung, auf welche er passen soll, herbey führt, als daß wir ihn durch ein angestrengtes Nachdenken finden. Eben deßhalb nennen wir auch oft andere Einfälle, wenn sie besonders durch ihre Neuheit überraschen, witzige Einfälle, wenn sie es gleich eigentlich nicht sind; denn durch ihre Neuheit und ihr Ueberraschendes gefallen uns die Einfälle des Witzes vorzüglich. Den Grund dieses Wohlgefallens kann ich Ihnen an diesem Orte noch

nicht entwickeln, sondern dieses kann erst weiter unten geschehen.

In meinem nächsten Schreiben werde ich Sie mit dem reproduktiven Vermögen, als dem Vermögen, ehemahls gehabte Vorstellungen zu erneuern, bekannt machen. Die Einbildungskraft ist nichts weiter als ein besonderer Zweig desselben; sie ist nämlich nichts anderes als das Vermögen, ehemahls gehabte Anschauungen zu reproduciren, oder das Vermögen, die Vorstellung eines empfundenen Gegenstandes, auch wenn er von uns nicht mehr empfunden wird, zu wiederhohlen.

Drey und zwanzigster Brief.

Ich schmeichle mir wenigstens, daß sich Ihnen zuweilen, wenn Sie einen Brief von mir erhalten, mein Bild vergegenwärtigen wird. Ich sage mit Fleiß: vergegenwärtigen, denn der Anblick eines Briefes von mir wird bey Ihnen die Vorstellung von mir eben so erwecken, als ob ich bey Ihnen wäre, außer daß diese Vorstellung von mir nicht den Grad der Klarheit

und der Lebhaftigkeit hat, als wenn ich Ihnen gegenwärtig wäre. Alsdann ist Ihre Einbildungskraft beschäftigt: denn hier ruft die Einbildungskraft eine Vorstellung durch eine andere herbey; die Vorstellung des Briefes ruft bey Ihnen die Vorstellung des Briefstellers herbey. So verhält es sich in allen Fällen. Wenn die Einbildungskraft ein Bild vorführen soll, so muß immer die Vorstellung eines andern Gegenstandes vorher gehen, und zwar die Vorstellung eines Gegenstandes, der mit diesem in irgend einem Verhältnisse steht. Ich darf Sie nur auf Ihre eigne Erfahrung aufmerksam machen, um diesen Satz zu bestätigen. Sie werden nämlich oft finden, daß der Gegenstand, dessen Vorstellung das Bild eines andern bey Ihnen herbey führt, mit diesem durch Zeit und Raum verknüpft war. Von zwey Personen, welche Sie beyde an einem Orte gesehen haben, wird sehr oft die Vorstellung der einen das Bild der andern bey Ihnen vergegenwärtigen, und eben so oft wird eine Begebenheit, von der Sie Augenzeuge waren, Sie an eine kurz vorher gehende oder bald nachfolgende erinnern.

Auf gleiche Art wird auch zweytens die Vorstellung eines Gegenstandes sehr oft die Vorstellung eines andern ihm ähnlichen bey Ihnen erwecken. Sie dürfen nur jemanden sehen, der einem geliebten Freunde ähnlich ist, und sogleich stellt Ihnen die Einbildungskraft das Bild dieses geliebten Freundes dar.

Eben dieses werden Sie drittens bey kontrastirenden oder solchen Gegenständen finden, welche auf eine auffallende Art von einander verschieden sind. Wie oft erinnert uns nicht das ungefällige Wesen eines Menschen an die zuvor kommende Gefälligkeit eines andern! wie oft eine traurige Begebenheit an eine erfreuliche! oder umgekehrt.

Die Vorstellung einer Ursache weckt die Vorstellung der Wirkung, und umgekehrt, die Vorstellung der Wirkung die Vorstellung der Ursache. Wenn Sie ein Mühlrad in Bewegung sehen, so entsteht bey Ihnen die Vorstellung von der Bewegung des Wassers selbst; die Vorstellung von der Ofenwärme in einem Zimmer führt Sie eben so auf die Vorstellung des Feuers im Ofen.

Immer steht die Vorstellung des einen Gegenstandes, der die Vorstellung des andern erneuert, mit diesem in einem Verhältnisse; aber nicht jede Vorstellung, deren Gegenstand mit einem andern in einem Verhältnisse steht, erneuert die Vorstellung desselben. Nehmen Sie ein Mahl an, daß meine Handschrift Ihnen unbekannt wäre, daß Sie mich aber übrigens so gut als jetzt kennten; würden Sie wohl bey dem Anblicke meiner Handschrift sich meiner erinnern, voraus gesetzt, daß nicht andere Ursachen mein Andenken auffrischten? Gegenstände, von denen einer die Vorstellung des andern erneuern soll, müssen daher, wie Sie sehen, nicht allein für sich, sondern sie müssen auch in Beziehung auf denjenigen, bey welchem die Vorstellung des einen die Vorstellung des andern hervor rufen soll, im Verhältnisse zu einander stehen. Die Vorstellung eines Menschen kann bey mir nicht die Vorstellung eines andern ihm ähnlichen erwecken, wenn ich nicht auf das, worin sie einander ähnlich sind, aufmerksam gewesen bin.

Wir dürfen die vorhin aufgestellten einzelnen Regeln für die Reproduktion der Vor-

stellungen nur neben einander stellen, um die allgemeine Bedingung, ohne welche eine Vorstellung die andere nicht wecken kann, aufzufinden. Ehe ich dieses versuche, muß ich noch eine Anmerkung voraus schicken. In der Seele sind immer mehrere Vorstellungen zugleich oder wenigstens so schnell nach einander wirklich, daß wir sie als gleichzeitig betrachten. Den Inbegriff aller Vorstellungen, welche nun zugleich in der Seele wirklich sind, nennt man eine Totalvorstellung, und alle einzelne Vorstellungen, die in ihr vorhanden sind, Partialvorstellungen.

Soll nun eine Vorstellung eine andere hervor rufen können, so müssen beyde durch eine Totalvorstellung verknüpft seyn.

Die Vorstellung von Gegenständen, welche ich an einem Orte gesehen habe, sind in einer Totalvorstellung verbunden; so auch sind es Vorstellungen, wenn ihre Gegenstände durch die Zeit mit einander verbunden sind. Auch die Vorstellung der Ursachen und Wirkungen, wenn sie sich einander hervor rufen sollen, müssen in einer Totalvorstellung vereinigt gewesen seyn. Ich muß es von beyden wenig-

stens ein Mahl gedacht haben, daß sie in dieser Verbindung stehen, und eben dadurch muß ich sie schon in eine Totalvorstellung vereinigt haben. Nur bey ähnlichen, und so auch bey kontrastirenden Dingen möchte es nicht sogleich in die Augen fallen, wie sie durch eine Totalvorstellung vereinigt sind, wenn die Vorstellung des einen die Vorstellung des andern herbey ruft.

Dinge nennen wir alsdann einander ähnlich, wenn ihnen gewisse Beschaffenheiten gemein sind. Die Beschaffenheit, welche sich bey dem einen derselben findet, muß daher auch bey dem andern anzutreffen seyn. Mit der Vorstellung des Gegenstandes A, welcher einem andern, B, ähnlich seyn soll, ist daher die Vorstellung der gemeinschaftlichen Beschaffenheit, welche auch in B anzutreffen ist, verbunden, und diese ist auch in einer Totalvorstellung mit B enthalten. Von kontrastirenden Gegenständen läßt es sich eben so leicht darthun, daß ihre Vorstellungen durch irgend eine Totalvorstellung mit einander verknüpft sind; denn sie müssen doch in irgend einem Punkte kontrastiren, und durch diesen sind

sie zu einer Totalvorstellung verbunden. Wir können uns z. B. kein ungefälliges Betragen eines Menschen denken, ohne uns sein Betragen in ein Verhältniß zu gewissen Regeln zu setzen; diese Regeln erinnern uns an das gefällige Betragen irgend eines andern Menschen als eine kontrastirende Handlungsweise.

Vier und zwanzigster Brief.

Man nennt das Gesetz, mit welchem ich Sie in meinem vorher gehenden Briefe bekannt machte, nach welchem eine Vorstellung, welche eine andere wieder hervor rufen soll, mit dieser durch eine Totalvorstellung verbunden seyn muß, das Gesetz der Einbildungskraft. Allein obgleich die Einbildungskraft nach diesem Gesetze wirksam ist, so ist es doch der Einbildungskraft keinesweges eigenthümlich, wie jene Benennung doch voraus setzen würde. Denn nicht allein Anschauungen oder Vorstellungen von Gegenständen, wie sie uns die Empfindung derselben giebt, sondern auch Verstandesvorstellungen können

nur nach jenem Gesetze wieder bey uns hervor gerufen werden. Soll ein Begriff, ein Urtheil, oder ein Schluß, mit Einem Worte, ein Gedanke, den ich ehemahls schon hatte, wieder bey mir hervor gerufen werden; so kann dies ebenfalls nur durch eine Vorstellung geschehen, mit der er vorher in einer Totalvorstellung verbunden war. Richtiger nennt man daher das obige Gesetz das Gesetz der Reproduktion der Vorstellungen. Vorstellungen, von denen eine die andere unmittelbar reproducirt, nennt man mit einander associirte oder vergesellschaftete. Jenes Gesetz wird daher auch das Gesetz der Association der Vorstellungen genannt werden.

Associirte Vorstellungen sind also immer durch eine Totalvorstellung mit einander vereinigt, wenn gleich mittelbarer Weise eine Vorstellung die andere hervor rufen kann, ohne mit ihr durch eine Totalvorstellung verknüpft zu seyn. Wenn wir unsrer Einbildungskraft freyen Spielraum lassen, oder auch, wenn wir uns dem Spiele unsrer Gedanken überlassen, weil wir unserm Nachdenken keinen bestimmten Gegenstand vorgesetzt haben;

so finden wir oft zu unsrer großen Verwunderung, wie eins das andere herbey führt. Wenn Sie auf den Gang der Unterhaltung in einer gemischten Gesellschaft aufmerksam gewesen sind, so muß es Sie oft gewundert haben, wie das Gespräch auf Dinge gefallen ist, von denen Sie es im voraus nie erwartet hatten. Allein Sie dürfen nur den ganzen Gang des Gesprächs verfolgen, so wird sich in den meisten Fällen das Räthsel natürlich lösen. Es wird Ihnen begreiflich, wie durch das Erste das Zweyte, und durch dieses das Dritte im Gespräche herbey geführt wurde. Eben das werden Sie oft in den Reden des gemeinen Mannes finden. Er ist zu wenig Herr über seine Einbildungskraft, um Vorstellungen, die sie ihm zur Unzeit in den Weg wirft, unterdrücken zu können, er springt von dem hundertsten auf das tausendste ab, ehe er der Absicht, warum er redet, wieder eingedenk wird.

Lesen Sie folgende Stelle des Shakespeare, der auch hier der getreue Mahler der Natur ist:

Rüpel. Gnädiger Herr, sie ging hoch schwanger, als sie in unser Haus kam und war, mit Respekt zu sagen, nach gebackenen Pflaumen lüstern. Gnädiger Herr, wir hatten nur zwey zu Hause, und die lagen zu eben der Zeit, wie das geschah, auf einem Fruchtteller, einem Teller für drey oder vier Groschen; Ihr Gnaden haben wohl auch solche Teller gesehen. Es sind keine Porzellanteller; aber sehr gute Teller.

(Gleiches mit gleichem, Akt II, Auftr. II, nach Eschenburgs Uebersetzung.)

Rüpel will im Verhöre bloß erzählen, daß eine Frau in das Haus gekommen ist, in welchem er dient. Dieses führt ihn auf ihre Schwangerschaft, dieses auf die Lüsternheit jener Frau nach Pflaumen, dieses auf den Teller und so weiter ins Unendliche, mögte ich sagen.

Ich habe mit Fleiß ein so auffallendes Beyspiel gewählt. Die weniger auffallenden werden sich Ihnen von selbst nach der oben aufgestellten Regel erklären; denn immer werden Sie finden, daß die erste mit der dritten Vorstellung durch eine Zwischenvorstellung verbunden ist, so auch die zweyte mit der vierten. Ich sehe, daß ich zu redselig werde und breche daher ab, da ich eine andere Seite dis-

ser Materie in diesem Briefe nicht mehr würde erörtern können.

Fünf und zwanzigster Brief.

Nicht alle Vorstellungen, welche bey uns reproducirt werden, gelangen wieder zur Klarheit; denn sehr oft werden Sie finden, daß eine klare Vorstellung Ihnen eine andere klare Vorstellung herbey führt, ohne daß beyde irgend mit einander durch eine Totalvorstellung unmittelbar verbunden waren. Sie wissen sich selbst keinen Grund davon anzugeben, wie die eine Vorstellung Sie auf die andere bringt, bis Sie eine dritte, die mit der ersten, zweyten vergesellschaftet war, wieder zur Klarheit erheben. In diesem Falle sagen wir selbst, daß wir nicht wissen, wie wir auf etwas kommen. Eine andere Erfahrung bestätigt eben dasselbe. Gegenstände, die andern gleichgültig sind, sind uns in einem merklichen Grade angenehm oder unangenehm, oder sogar sind Gegenstände, welche andern Menschen in der Regel angenehm sind, uns unangenehm, oder

umgekehrt, sie sind uns angenehm, ob sie gleich den meisten Menschen unangenehm sind. Wenn wir dem geheimen Grunde dieses Gefallens oder Mißfallens nachspüren, so finden wir oft, daß mit der Vorstellung eines solchen Gegenstandes eine andere vergesellschaftet ist, die uns in einem höhern Grade angenehm oder unangenehm ist. Das Gesicht eines Menschen ist uns oft zuwider, indem wir zugleich sehen, daß andere durch dasselbe für ihn eingenommen werden, und es ist nichts als eine Aehnlichkeit mit einer uns verhaßten Person, die uns von dem Menschen entfernt. Cartesius bemerkte in sich eine Zuneigung zu schielenden Personen. Bey weiterm Nachforschen über den Grund dieser so sonderbaren Zuneigung erinnerte er sich, daß eine Gespielinn seiner Jugendjahre diesen Fehler gehabt hatte. Die Vorstellung dieser Freundinn, wenigstens die Vorstellung von dem Vergnügen, das er in ihrem Umgange genossen hatte, mußte hier bey ihm wieder hervor kommen, wenn sie gleich nicht wieder erweckt wurde. Denn wir sagen, daß eine Vorstellung wieder erweckt werde, wenn sie bey ihrer

Reproduktion uns wieder klar gegenwärtig ist.

Vielleicht, daß alle Vorstellungen, welche mit einer andern durch eine Totalvorstellung vereinigt sind, durch diese jedes Mahl wieder reproducirt werden, wenn gleich öfters keine derselben wieder erweckt wird, weil unsre Aufmerksamkeit wegen der zu großen Menge derselben keine ausheben kann. Ich gebe dieses für nichts mehr, als ein bloßes Vielleicht, aus, aber für ein Vielleicht, das nicht ohne allen Grund ist. Denn Vorstellungen gewisser Gegenstände werden durch einige wieder erweckt, durch andere nicht, ob sie gleich mit den letztern so wohl als mit den erstern in einer Totalvorstellung verbunden waren. Die Vorstellung eines Ortes, an welchem man viele und ganz verschiedene Menschen zu sehen gewohnt ist, wird Sie nicht leicht an eine bestimmte Person, die Sie dort öfter gesehen haben, und wenn Sie Ihnen auch noch so wichtig wäre, erinnern. Allein mit der Vorstellung eines Ortes, an welchem das Gedränge und Gewühl von Menschen nicht so groß ist, oder auch, den wir nicht als einen Versammlungs-

ort einer großen Menge zu betrachten gewohnt sind, wird nicht so leicht das Andenken an diesen oder jenen Menschen, den wir daselbst sahen, wenn er uns einiger Maßen wichtig war, wieder erwachen. Der Grund hiervon ist, dünkt mich, sehr leicht. Die Menge der Vorstellungen, welche mit der Vorstellung des erstern Ortes auf irgend eine Weise durch eine Totalvorstellung vereinigt sind, ist zu groß, als daß jede derselben wieder klar werden sollte. Die Klarheit einer jeden von ihnen würde daher die Klarheit der übrigen von selbst hindern.

Welches ist nun aber das Gesetz, nach welchem von mehrern vergesellschafteten Vorstellungen gerade diese und keine andere erweckt wird? werden Sie fragen. Unter allen Vorstellungen, welche mit einer andern vergesellschaftet sind, wird die reproducirt, welche uns mit der größten Klarheit zugleich mit der reproducirenden Vorstellung gegenwärtig war. Die Vorstellung eines Ortes wird von mehrern Personen, die ich daselbst sah, nur die Vorstellung derjenigen bey mir wieder erwecken, auf die ich vorzüglich aufmerksam war; eine Geschichte, die mehrern mir bekannten ähnlich ist, wird mich am

unmittelbarsten an die erinnern, die ich mir mit der größten Klarheit vorgestellt habe.

Es folgen hieraus zwey abgeleitete Gesetze: erstens nämlich, daß eine Vorstellung um so eher bey mir wird wieder erweckt werden, je lebhafter ihr Gegenstand vorgestellt wurde. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist nämlich lebhaft, wenn durch das Mannigfaltige, was dieser enthielt, unsre Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt wurde. Eine Reihe von Tönen giebt eine lebhaftere Vorstellung als ein einzelner Ton. Die Vorstellung von jener wird, wenn alles übrige gleich ist, daher leichter bey mir reproducirt, als die Vorstellung von diesem.

Ein zweytes Gesetz, welches aus dem obigen folgt, ist: Eine Vorstellung wird um so leichter wieder erweckt, mit je größerer intensiver Klarheit sie mir gegenwärtig war. Intensive Klarheit legen wir aber einer Vorstellung in so fern bey, als die einzelnen Merkmahle, welche sie bey einem Gegenstande vorstellt, einen großen Grad der Klarheit haben. Eine Wahrheit, die Sie ein Mahl mit der größten Deutlichkeit gedacht haben, wird Ihnen leich-

ter wieder in den Sinn kommen, als wenn in der Vorstellung derselben noch einige Verworrenheit zurück geblieben ist.

Sechs und zwanzigster Brief.

Aus den Gesetzen, welche ich in meinem letztern Schreiben für die Wiedererweckung der Vorstellungen angegeben habe, werden mehrere Erfahrungen begreiflich. Zuerst ist es eine ganz gemeine Erfahrung, daß die Vorstellung eines Gegenstandes bey uns die Vorstellung eines andern um so eher wieder erweckt, seit je kürzerer Zeit diese mit ihr vergesellschaftet ist. Je kürzer die Zeit ist, daß eine Vorstellung mit einer andern vergesellschaftet ist, je weniger ist nämlich voraus zu setzen, daß mit dieser Vorstellung mehrere andere, und zwar klärere, vergesellschaftet seyn sollten. Und eben deßhalb ist es ganz natürlich, daß sie um so eher wieder erweckt werde.

Daß die Zeit an sich selbst hierzu nichts thue, können Sie schon aus Ihrer eignen Er-

fahrung sehen. Wenn Sie heute an einen Ort kommen, an welchem Sie gestern eine Person, die Ihnen merkwürdig ist, gesehen haben; so wird mit dem Anblicke dieses Ortes das Andenken an sie wieder aufleben. Dieses würde ebenfalls geschehen, wenn Sie nach mehrern Jahren an den Ort zum ersten Mahle zurück kämen, weil alsdann gleichfalls nicht noch andere neue Vorstellungen mit demselben vergesellschaftet seyn würden. Hingegen wenn Sie schon öfter wieder an denselben Ort zurück gekommen sind, so weckt die Vorstellung desselben nicht mehr die Vorstellung der Personen, welche Sie daselbst sahen, diese Vorstellungen mögen nun erst seit kurzer oder schon seit einer längern Zeit mit einander vergesellschaftet seyn.

Gegenstände beschäftigen, wenn sie neu sind, unsre Aufmerksamkeit mehr, als wenn sie alt sind, das heißt: sie sind uns mit mehrerer Klarheit gegenwärtig. Der Grund hiervon liegt außer einem gewissen Vergnügen, das neue Gegenstände uns verursachen, von welchem ich erst weiter unten reden kann, auch darin, daß mit einer neuen Vorstellung noch

nicht so viele andere Vorstellungen vergesellschaftet sind, welche unsre Aufmerksamkeit von derselben abziehen. Man legt allem, was uns neu ist, in so fern einen gewissen Reitz bey, welchen man den Reitz der Neuheit nennt. Die Neuheit des Gegenstandes an sich genommen würde dieses nicht bewirken können.

Ein Gegenstand, der mit einem andern sehr kontrastirt, wird die Vorstellung desselben unverzüglich wecken, voraus gesetzt, daß beyde schon mit einander im Kontraste gedacht sind. Auch hiervon ist der Grund aus dem vorhin aufgestellten Gesetze von der Wiedererweckung der Vorstellungen begreiflich; denn die Vorstellung des einen kontrastirenden Gegenstandes hebt die Vorstellung des andern, d. h.: sie macht, daß diese uns mit um so größerer Klarheit gegenwärtig ist.

Eine andere Erscheinung kann Ihnen eben so wenig Schwierigkeit verursachen. Wenn Sie einen Gegenstand mit einem andern sehr klar und deutlich in einem Verhältnisse gedacht haben, so wird die Vorstellung des einen die Vorstellung des andern immer wieder erwecken.

Sieben und zwanzigster Brief.

Die Einbildungskraft ist, wie ich schon vorher bemerkte, nichts anderes als ein Zweig des reproduktiven Vermögens, oder eigentlicher, das reproduktive Vermögen selbst, in so fern es sich in der Erneuerung der Vorstellungen äußert, welche wir unmittelbar durch die Empfindung erhalten. Natürlich muß daher von der Wiederhohlung der Vorstellungen durch die Einbildungskraft alles das gelten, was von der Reproduktion der Vorstellungen überhaupt wahr ist, und so auch von der Wiedererweckung der Vorstellungen, welche wir ehemahls aus der Empfindung von Gegenständen erhalten haben. Die Einbildungskraft erweckt aber leichter ehemahls gehabte Vorstellungen wieder, als unser übriges reproductives Vermögen, voraus gesetzt, daß alles andere gleich ist. Die Vorstellung eines ehemahls gesehenen Gegenstandes, einer Reihe von Tönen, wird leichter wieder bey uns erweckt, als eine ehemahlige Reihe von Gedanken. Der

Grund scheint in der Lebhaftigkeit und Stärke dieser Vorstellungen zu liegen.

Wir finden so auch, daß in der Regel die Einbildungskraft Anschauungen der äußern Sinne leichter und mit mehrerer Lebhaftigkeit reproducirt, als Anschauungen des innern Sinnes, weil jene in der Regel uns mit mehrerer Klarheit und Lebhaftigkeit gegenwärtig sind, als diese. Ich sage: in der Regel; aber nicht, daß wir es ohne Ausnahme finden: denn die Vorstellung eines außerordentlichen Gemüthszustandes, der sich unser, so zu sagen, gänzlich bemächtigt, erwacht eben so leicht und oft noch leichter wieder, als die Vorstellung eines äußerlich empfundenen Gegenstandes.

Unter den äußern Sinnen selbst finden wir in Ansehung des Grades der großen oder geringen Leichtigkeit, mit welcher die Vorstellungen derselben wieder erweckt werden, einen auffallenden Unterschied; denn die Vorstellung eines ehemahls empfundenen Tons wird z. B. leichter als die Vorstellung eines ehemahls empfundenen Geschmacks wieder bey uns aufgeweckt. Hier scheint folgende Stu-

fenfolge Statt zu finden. Am leichtesten werden die Vorstellungen des Gesichtssinnes, nächst diesen die Vorstellungen des Gehörssinnes, wenn alles Uebrige gleich ist, geweckt. Auf diese folgen die Vorstellungen des Gefühlssinnes, des Geschmackssinnes und des Geruchssinnes in der angegebenen Ordnung.

Ich sage, wenn alles Uebrige gleich ist; denn dem Tonkünstler wird sich in den meisten Fällen leichter eine ehemahls empfundene Reihe von Tönen als ein gesehener Gegenstand wieder vergegenwärtigen. Der Grund dieser Ausnahme ist selbst der Grund der Regel. Der Tonkünstler hatte sich diese lebhafter vorgestellt, als den sichtbaren Gegenstand. In der Regel ist dieses aber umgekehrt; denn die Vorstellungen des Gesichtssinnes sind uns gewöhnlich mit mehr Lebhaftigkeit und Klarheit gegenwärtig, als die des Gehörssinnes, und deßhalb werden sie auch der Regel nach leichter wieder erweckt. Sie sehen also, daß dieses der vorhin aufgestellten Regel der Wiedererweckung der Vorstellungen völlig gemäß ist; denn nach dieser wird eine Vorstellung immer um so leichter wieder

erweckt, als sie uns mehr lebhaft gegenwärtig war.

Einbildungen haben der Regel nach nie den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke, den Anschauungen haben. Das lebhafteste Bild meines Freundes, das die Einbildungskraft mir vorführt, steht gegen den wirklichen Anblick desselben nur wie im Schatten. Durch diesen schwächern Grad der Lebhaftigkeit und Klarheit unterscheiden wir die Einbildung von der wirklichen Gegenwart eines Gegenstandes.

Der Grund hiervon liegt in der Natur der Empfindungen selbst. Wir empfinden einen Gegenstand von unsrer Willkühr unabhängig, wenn er einmahl auf unsre Sinne wirkt, und hierdurch zieht er unsre Aufmerksamkeit unwillkührlich auf sich. Eben deßhalb aber können Einbildungen sich nicht zu diesem Grade der Klarheit erheben. Hieraus erhellet auch, warum Vorstellungen der Einbildungskraft gewöhnlich nur dann, wenn unsre Sinne ruhen, zu einem beträchtlichen Grade der Lebhaftigkeit gedeihen. Gespenster hat der Aberglaube nie anders als im Dunkel der Nacht gesehen, wo die Empfindungen des Se-

sichts nicht durch ihre Klarheit die Gaukelspiele der Einbildungskraft vernichten können. Im Traume selbst hat es mit der Einbildungskraft dieselbe Bewandtniß. Weil unsre äußern Sinne in demselben den Eindrücken von Gegenständen verschlossen sind, oder weil diese uns wenigstens nicht klare Anschauungen von jenen Gegenständen geben können; so hat die Einbildungskraft freyes und ungehindertes Spiel. Was Wunder, daß wir alsdann alles, was sie uns vorspiegelt, wirklich zu sehen, zu hören, mit Einem Worte, durch unsre Sinne wahrzunehmen glauben?

Da die Empfindungen einen größern Grad der Lebhaftigkeit und Stärke haben, als die Vorstellungen der Einbildungskraft, diese aber an Lebhaftigkeit und Stärke die Vorstellungen des Verstandes, welche bey uns reproducirt werden, übertreffen; so folgt ganz natürlich, daß unsre Verstandesvorstellungen, wenn sie reproducirt werden, wie auch die Erfahrung lehrt, nicht den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, der unsern durch Empfindung erzeugten Vorstellungen eigenthümlich ist.

Acht und zwanzigster Brief.

Noch kann ich Ihnen, wie Sie wünschen, den Zustand des Traumes nicht völlig erklären, aber Ihnen vieles von diesem befremdend scheinenden Zustande begreiflich zu machen, werde ich bald im Stande seyn. Ich muß noch vorher über einige andere Gegenstände, insbesondere über den Zustand des Wachens und des Schlafens und über ein anderes Vermögen, das bey dem Traume eine so vorzügliche, ja vielleicht die erste Rolle spielt, ich meine das Fiktionsvermögen, Ihnen meine Gedanken mittheilen.

Erlauben Sie mir, ehe ich auf dieses kommen kann, zuvor einen Blick auf das, was wir bisher von dem Vorstellungsvermögen verhandelt haben, zurück zu werfen.

Unser Vorstellungsvermögen äußert sich nicht allein in der Erzeugung neuer, sondern auch in der Wiederhohlung schon vorhandener Vorstellungen. In der erstern Rücksicht nennen wir es das produktive, und in der letztern

das reproduktive Vermögen. Es giebt nun gewisse Aeußerungen desselben, in welchen beyde Vermögen zusammen wirken, in welchen das produktive und das reproduktive Vermögen zugleich thätig sind. Da dieses nun auf mehrfache Art geschieht, so unterscheiden wir so fern mehrere zusammen gesetzte Vermögen. Ein solches ist z. B. das Gedächtniß: es wiederhohlt nicht allein ehemahls gehabte Vorstellungen; sondern wir erkennen vermittelst desselben auch die wiederhohlten Vorstellungen für solche an, die wir schon ehemahls gehabt haben. Das erstere ist, wie von selbst in die Augen fällt, das Werk des reproduktiven Vermögens; das letztere aber geschieht durch ein Urtheil, und also durch den Verstand, mithin durch das produktive Vermögen. Ich eile, Ihre Wißbegierde in Ansehung des Traumes zu befriedigen und behalte mir daher das, was ich Ihnen von dem Gedächtnisse zu sagen habe, für einen andern Ort vor.

Zuerst will ich also von dem Fiktionsvermögen reden.

Wir stellen uns Gegenstände, die wir nie gesehen, gehört, noch auf irgend eine an-

dere Weise empfunden haben, der Art nach eben so vor, als ob sie unsern Sinnen gegenwärtig wären; das heißt: den Grad der Klarheit und Lebhaftigkeit, welcher unsern Anschauungen eigen ist, abgerechnet, haben wir Vorstellungen, die eben so beschaffen sind als die Anschauungen der Gegenstände selbst, welche sie vorstellen.

Sie können sich z. B. das Bild eines geflügelten Pferdes eben so vergegenwärtigen, als wenn es Ihren Sinnen zugegen wäre. Der Mahler, der das Bild einer Landschaft entwirft, die er nie sah, verfährt auf gleiche Weise. Vorstellungen dieser Art nennen wir sinnliche Dichtungen. Diese Nahmen sind aus der Natur der Sache begreiflich. Dichtungen nennen wir sie deßhalb, weil wir ihren Gegenstand gleichsam schaffen; sinnliche Dichtungen, weil sie ihren Gegenstand auf ähnliche Art als die Sinne vorstellen. Das Vermögen zu solchen Vorstellungen nennen wir das sinnliche Dichtungsvermögen.

In dem sinnlichen Dichtungsvermögen muß nun zuerst die Einbildungskraft mit wirken. Sie muß uns ein Mannigfaltiges

von Vorstellungen geben, die in der sinnlichen Dichtung des Gegenstandes verknüpft werden sollen. Der Mahler, welcher das Bild einer Landschaft entwirft, kann die Vorstellung der einzelnen Gegenstände, die er in ihr verbindet, die einzelnen Farben, die er in ihr zusammen setzt, nur aus seiner Einbildungskraft nehmen. Außer der Einbildungskraft muß aber auch der Verstand zu diesen Vorstellungen mit wirken; denn er muß dieses Mannigfaltige auf eine gewisse Art mit einander, so oder anders, verknüpfen, und alles zu einem Ganzen vereinigt vorstellen. Die Einbildungskraft mögte mir immer das Bild eines Pferdes und das Bild von Flügeln geben; wenn mein Verstand nicht beydes zu einem Ganzen vereinigte, so würde das Bild des geflügelten Pferdes nie wirklich werden. Das Fiktionsvermögen ist also ein aus Einbildungskraft und dem Verstande zusammen gesetztes Vermögen. Zuweilen begreift man dieses Vermögen selbst mit unter dem Nahmen der Einbildungskraft, und versteht unter dieser das Vermögen, abwesende Gegenstände der Art nach als gegenwärtig vorzustellen. Allein bes-

ser ist es, wenn wir den Ausdruck Einbildungskraft so bestimmt nehmen, als ich ihn vorher erklärte, wenn wir bloß darunter das Vermögen, Anschauungen zu reproduciren, verstehen, da dieses von dem Dichtungsvermögen noch verschieden ist, und wir für dásselbe sonst keinen eigenthümlichen Nahmen haben würden. Die Einbildungskraft äußert sich fast nie ohne das Fiktionsvermögen; denn fast immer nimmt dieses Vermögen Veränderungen mit unsern Einbildungen vor, die freylich oft sehr unmerklich sind. Wenn ich im Traume eine mir bekannte Person an einem Orte sehe, wo ich sie sonst nie sah, so ist dieses das Werk des Fiktionsvermögens, nicht der bloßen Einbildungskraft. Denn das Bild meines Freundes an diesem Orte, wo ich ihn sonst nie sah, ist mir nie durch die Sinne gegeben; hier wird nicht bloß eine ehemahls gehabte Vorstellung wiederhohlt, sondern mehrere durch die Einbildungskraft wiederhohlte Vorstellungen werden zu einer einzigen vereinigt.

Neun und zwanzigster Brief.

Schlafen und Wachen sind nicht allein Zustände des Körpers, sondern auch Zustände der Seele, mit deren Unterschiede ich Sie vorher genauer bekannt machen muß, ehe ich Ihnen mein Versprechen, den Zustand des Traumes zu erklären, erfüllen kann. Im Schlafe sind unsre Empfindungen nicht stark und bestimmt genug, uns zu klaren Vorstellungen von Gegenständen zu führen, wie im Wachen. Es scheint dieses zunächst von dem Zustande unsers Körpers herzurühren: denn alle Empfindungen äußerer Gegenstände setzen sinnliche Eindrücke voraus; für diese scheint aber der Körper im Schlafe nicht so empfänglich zu seyn, als im Wachen. Von Seiten des Körpers scheint der Zustand des Schlafens ein Zustand der Ruhe aller andern, als der bloß animalischen, Bewegungen zu seyn; im Zustande des Wachens hingegen scheinen wir zu jenen vorzüglich aufgelegt zu seyn. Denn wir wissen, daß starke körperliche Ermüdung den

Schlaf herbey führt, daß eine ruhige körperliche Lage ihn befördert, und umgekehrt, daß wir gewöhnlich nach dem Schlafe gestärkt wieder erwachen, und daß gewaltsame Veränderungen den Zustand des Schlafes unterbrechen. Doch es sey dem Arzte vorbehalten, dieses weiter zu erklären. Nur das eine bemerke ich, daß der Uebergang vom Schlafe zum Wachen, und umgekehrt der Uebergang vom Wachen zum Schlafen, in der Regel immer nach dem Gesetze der Stätigkeit geschieht, daß wir allmählig einschlafen und allmählig aufwachen; denn kurz nach dem Entschlafen ist der Schlaf am schwächsten, und eben so auch kurz vor dem Erwachen, voraus gesetzt, daß wir nicht durch eine gewaltsame Art aus dem Schlafe gerufen werden. Eben weil im Schlafe unsre Empfindungen geschwächt sind, äußert die Einbildungskraft ihre ganze Gewalt in Verbindung mit dem sinnlichen Dichtungsvermögen. Sie spiegeln uns Dinge vor, die wir zu sehen und zu hören glauben, obgleich unser Auge und Ohr allen Eindrücken verschlossen zu seyn scheinen. Denn jene Vorstellungen werden nicht durch klärere Empfindungen ver-

dunkelt, die unsre Aufmerksamkeit stärker auf sich ziehen und durch welche sie in Schatten gesetzt werden könnten. Eben daher ist im Traume alles auch nur nach den Gesetzen der Einbildungskraft verknüpft. Ich sehe z. B. in diesem Augenblicke meinen Freund bey mir im Zimmer, und im folgenden an einem Orte, der Meilen weit von hier entfernt ist, weil ich hier zuerst seine Bekanntschaft machte. Die Vorstellung meines Freundes mußte mich an diesen Ort versetzen, an den ich vielleicht tausend Mahl und mit dem innigsten Vergnügen gedacht hatte. Ich sehe an diesem Orte Gegenstände, die vielleicht meine Aufmerksamkeit auf sich zogen, und von diesen wird aus gleichem Grunde die Vorstellung anderer Gegenstände herbey geführt.

Die Einbildungskraft führt aber nicht allein Bilder von Gegenständen herbey, sondern diese werden durch das sinnliche Dichtungsvermögen auf mannigfaltige Art verknüpft. Es ist nichts gewöhnlicher, als daß wir im Traume Personen an Orten sehen, wo wir vorher sie nie sahen; daß wir selbst mit Personen beschäftigt sind, die uns bis dahin fremd waren.

Die

Die Einbildungskraft allein kann dieses nicht; sondern nur das Dichtungsvermögen kann es wirken.

Aber wie, werden Sie fragen, fangen die Träume an; was ist es, was die Einbildungskraft und das sinnliche Dichtungsvermögen in Wirksamkeit setzt? So weit wir dem Anfange unsrer Träume nachspüren können, gehen sie insgesammt von dunkeln äußern Empfindungen aus. Haben im Schlafe die äußern Empfindungen gleich nicht die Stärke und Lebhaftigkeit wie im Wachen, so hören sie doch nicht gänzlich auf. Selbst die schwächern Empfindungen scheinen im Schlafe nicht gänzlich zu verlöschen. Wir empfinden z. B. Wärme und Kälte, so wie das Unbehagliche gewisser Lagen, und suchen ihnen durch Bewegung unsers Körpers abzuhelfen. So greifen wir z. B. nach der Decke, wenn ein Theil des Körpers durch Entblößung erkältet wird. Allein immer sind die Empfindungen zu unbestimmt, wenn anders der sinnliche Eindruck nicht einen außerordentlichen Grad der Stärke hat. Die Einbildungskraft schiebt diesen Empfindungen daher sogleich ein Bild unter, und der Anfang des Traumes ist da.

Die Geschichte eines Traumes, aus welchem ich in meinen Jugendjahren aufgeschreckt wurde, bestätigt dieses. Ich träumte nämlich von einer ziemlich hohen Mauer zu fallen. Als ich aus meinem Traume aufgeschreckt war, fand ich, daß die Bettstelle, in der ich schlief, gebrochen und ich wirklich gefallen war. Daß ich gerade von der Mauer zu fallen glaubte, war übrigens sehr natürlich; denn diese Mauer hatte ich oft erklettert, und war mehrmahls in Gefahr gewesen, von ihr zu fallen.

Dreyßigster Brief.

Im Traume sind aber nicht allein die Einbildungskraft und das Fiktionsvermögen thätig; sondern wir fürchten, wir hoffen, empfinden, so gut wie im Wachen, Freude und Traurigkeit, Schreck, Beruhigung u. s. w., ingleichen begehren und verabscheuen wir. Mit Einem Worte: außer der Einbildungskraft und dem Fiktionsvermögen sind auch das Begehrungs- und Gefühlsvermögen wirksam. Die-

ses ist völlig begreiflich, indem die Wirksamkeit dieser Vermögen von der Wirksamkeit des Vorstellungsvermögens selbst abhängt.

Selbst der Verstand ist im Traume nicht unthätig; denn im Traume suchen wir eben so wie im wachenden Zustande alles, was sich uns im Raume und in der Zeit darstellt, zu verknüpfen. Die einzelnen Traumbilder stellen sich uns nicht bloß isolirt dar; sondern wir sehen unter ihnen eine Folge und ein Beysammen seyn und Verhältnisse, in welchen sie in Rücksicht auf diese gedacht werden. Ja, wir stellen sogar im Traume Ueberlegungen an; wir unterreden uns mit andern, theilen ihnen unsre Gedanken mit und glauben die ihrigen dagegen zu hören; stimmen ihnen bey oder sind mit ihnen uneins.

Die Einbildungskraft spielt aber doch in diesem Zustande die erste Rolle. Sie bestimmt die Wirksamkeit der übrigen Vermögen und hält sie auf. Hieraus wird es begreiflich, wie unser Verstand so oft in seinen Aeußerungen aufgehalten wird, wie wir Ungereimtheiten nicht einsehen, welche im Zustande des Wachens uns unmöglich entgehen könnten. Denn

ehe der Verstand über etwas Ueberlegungen anstellen kann, hält die Einbildungskraft ihm oft schon neue Bilder vor, durch welche das vorher Gehende ihm, so zu sagen, aus dem Gesichte gerückt wird.

Eben deßhalb, weil die Einbildungskraft die einzelnen Theile des Traumes herbey führt und mit einander verbindet, zeigt sich in unsern Träumen in der Regel eine Unordnung, eine Abweichung von dem, was wir gewöhnlich erfahren. Die einzelnen Theile des Traumes, die Dinge, die wir im Traume sehen und hören, sind auf eine Art mit einander verknüpft, welche allen Naturgesetzen, die wir kennen, widerspricht. Es ist z. B. nichts seltenes, daß ich in dem gegenwärtigen Augenblicke im Traume hier, und in dem nächstfolgenden an einem mehrere Meilen entfernten Orte bin. Im Wachen ist eine so schnelle Versetzung von einem Orte zu dem andern nicht möglich. Oft erregt das, was wir im Traume sehen und hören, wenn seine Abweichung von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu auffallend ist, unsre Verwunderung; wir stehen bey uns an, ob wir wachen oder träu-

men. Aber lange lassen wir uns von diesem Zweifel nicht beunruhigen. Die Aufmerksamkeit hat nicht Zeit, bey dem, was jene Verwunderung erregt, zu verweilen; und eben deßhalb erkennen wir während des Traumes selbst unsern Traum nie für das, was er ist, für einen Traum. Jenes Gefühl der Verwunderung ist aber selbst der klärste Beweis von der Thätigkeit des Verstandes im Traume, und eben so auch von der Thätigkeit der Einbildungskraft; denn verwundern können wir uns nur über das, was wir als von einer Regel abweichend erkennen. Verwunderung setzt mithin immer nicht allein die Vorstellung gewisser Regeln, sondern auch die Vergleichung derselben mit einem Falle voraus. Beydes ist aber nur durch den Verstand möglich. Die Thätigkeit der Einbildungskraft zeigt sich eben so wohl in dieser Verwunderung; denn wenn die Gegenstände, die uns im Traume vorkommen, nicht nach den Gesetzen der Einbildungskraft, sondern nach den Naturgesetzen, unter welchen sie stehen, verbunden wären, so würde nichts da seyn, was uns in Verwunderung setzen könnte.

Selbst das Erwartungsvermögen kann sich im Traume äußern: das, was uns im Traume vorkommt, kann uns auf das Zukünftige schließen lassen; und hierdurch werden die prophetischen Träume, wie man sie nennt, dem größten Theile nach begreiflich.

Ein und dreyßigster Brief.

Sie glauben also, daß ich aus meinem Traume, dessen ich in meinem vorletztern Briefe *) erwähnte, nicht aufgeschreckt, sondern daß ich aus demselben durch den Schmerz vom Falle aufgeweckt sey. Ich war freylich ziemlich unsanft gefallen: aber mir wenigstens ist es dennoch wahrscheinlich, daß mein Traum durch das allmählige Brechen der Bettstelle und ein natürliches Schwanken in meiner Lage erst herbey geführt und durch die Empfindung des Falles erst vollendet sey; denn der Schmerz von diesem Falle war doch nicht so stark gewesen, mich aus dem Schlafe aufzuwecken. Es ist auch nichts ungewöhnliches, daß Schreck, Angst und an-

*) Neun und zwanzigster Brief, S. 146.

dere stärkere Gefühle, die mit Traumbildern verbunden sind, uns aus dem Zustande des Traumes zurück führen. Der Mensch, der sich im Traume z. B. auf dem Blutgerüste sähe, wird aus seinem schrecklichen Traume von selbst erwachen. Denn nach einer ganz gemeinen Erfahrung sind mit stärkern Seelenveränderungen stärkere Veränderungen des Körpers verbunden. Schreck z. B. setzt den Körper in eine sehr jähe Bewegung, Furcht macht einen erblassen u. s. w. Die körperlichen Veränderungen aber, die zu jähe, zu stark sind, führen uns von dem Zustande des Schlafens in den Zustand des Wachens zurück, sie brechen daher auch den Traum selbst ab.

Ich komme jetzt auf die Materie zurück, die ich zu Ende meines letztern Briefes abbrach, auf die prophetischen Träume. Ich darf Ihnen wohl kaum noch sagen, daß man darunter solche Träume versteht, die uns künftige Ereignisse im voraus zeigen. Die Erfüllung derselben dem Zufalle beymessen, heißt, sich aus dem Handel ziehen, ohne etwas zu erklären, und ihre Wirklichkeit läugnen, zu vielen glaubwürdigen Erzählungen widersprechen. Zum Glücke

bedürfen wir alles dessen nicht. Was die Erfahrung uns von der Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes im Traume gelehrt hat, schließt das ganze Räthsel bey der einen Art von Träumen auf, und bey einer andern Art ist die Erfüllung aus einem andern Grunde begreiflich. Es giebt nämlich Träume, welche die Furchtsamkeit und Leichtgläubigkeit der Menschen selbst in Erfüllung bringt. Wenn z. B. jemanden träumt, daß er zu einer gewissen Zeit sterben werde; was ist natürlicher, als daß ihm, wenn er in einem hohen Grade furchtsam ist, dieser Traum das Leben kostet? Die unaufhörliche Vorstellung von einem bevor stehenden Tode kann diesen ganz natürlich herbey führen. Nichts ist nämlich bekannter, als daß lebhafte Vorstellungen von gewissen körperlichen Veränderungen diese herbey führen.

Eine andere Art von Träumen geht aus einem entgegen gesetzten Grunde in Erfüllung. Denn bey ihnen geschieht das Zukünftige nicht, weil es uns vorher träumte; sondern umgekehrt, wir sehen es vorher im Traume, weil es in Zukunft zur Wirklichkeit gelangt. Diese Art von Träumen kann man in der ei-

gentlichsten Bedeutung prophetische nennen, und diese sind eigentlich aus der Wirksamkeit des Erwartungsvermögens im Traume erklärlich.

Unser Erwartungsvermögen nämlich läßt uns immer das Zukünftige aus dem Gegenwärtigen oder Vergangenen erkennen. Die Vorstellung des Vergangenen kann nun sehr leicht im Traume wieder aufgeregt, und dadurch dann die Vorstellung des Zukünftigen hervor gebracht werden. Dieses Künftige aber stellt das Dichtungsvermögen uns bildlich dar; und so ist es denn begreiflich, daß wir das Zukünftige im Traume vorher sehen.

Es ist aber möglich, daß ein Theil des Traumes uns das Zukünftige richtig vorher sagt und also in Erfüllung geht, und daß das Uebrige eben deßhalb, weil es uns geträumt hat, in Erfüllung geht. Es träumt mir z. B., daß mir mein Freund durch den Tod entrissen wird und daß ich bey seiner Beerdigung die und die Worte ausspreche. Mein Freund stirbt wirklich nach einiger Zeit, und bey seinem Begräbnisse rede ich auch jene Worte, die ich im Traume aussprach. Daß mein Freund starb,

war natürlich. Eine auszehrende Krankheit nagte schon lange an seinem Leben. Die Besorgniß für sein Leben erwachte im Traume, und der Traum vergegenwärtigte das Künftige. Was ich im wachenden Zustande bloß würde erwartet, bloß als etwas Künftiges würde gedacht haben, das denke ich im Traume nicht allein, sondern meine Phantasie stellt es mir gleich in einem Bilde dar. Dieses bestimmt mich zu Empfindungen, die sich in gewissen Worten Luft machen. Wenn mein Freund wirklich stirbt; was ist alsdann natürlicher, als daß jene Empfindungen, die ich im Traume hatte, selbst wieder erwachen, und daß sie in eben dieselben Worte ausbrechen, in welchen ich sie im Traume äußerte.

Zwey und dreyßigster Brief.

Ich glaube, nach den Gründen, die ich Ihnen in meinem letztern Briefe mitgetheilt habe, läßt sich jeder Traum, der mit einer nachfolgenden Begebenheit zusammen trifft, erklären. Allein ehe eine solche Erklärung vernünf-

tiger Weise gefordert werden kann, muß die Wirklichkeit des Traumes selbst außer Zweifel gesetzt seyn. Denn eines Theils mag die Liebe zum Wunderbaren gewiß keinen kleinen Theil solcher prophetischen Träume erdacht haben, und andern Theils mag auch mancher, der solche Träume von sich erzählt, sich selbst täuschen.

Man kann, wie ich dargethan zu haben glaube, im Traume selbst das Künftige vorher sehen. Daß man aber in vielen Fällen sich hinterher einbildet, die Begebenheit bestimmter vorher gesehen zu haben, als es wirklich geschehen ist, ist ganz natürlich. Denn wenn ein Theil einer Begebenheit mit einem Traume zusammen trifft, so wird man leicht verleitet, zu glauben, daß auch alles Uebrige im Traume vorher vorgekommen sey. Dieses ist um so natürlicher, da wir uns der einzelnen Theile eines Traumes hinterher nur dunkel zu erinnern pflegen, und daher die Einbildungskraft um so leichter denselben verändern und nach der wirklichen Begebenheit, die wir als die Erfüllung des Traumes ansehen, modeln kann.

Wenn gleich die Erklärung eines jeden Traumes, welcher eingetroffen ist, nach den vorhin aufgestellten Gründen möglich ist, so folgt doch keinesweges, daß deßhalb vernünftiger Weise aus der bloßen Erzählung eines Traumes von demselben eine Erklärung gefordert werden könne, gesetzt auch, daß die Wahrheit des Traumes selbst und jedes erzählten Umstandes desselben, so wie das Zusammentreffen des Traumes mit einer nachfolgenden Begebenheit nicht dem geringsten Zweifel mehr ausgesetzt ist; denn jeder Traum und seine Erfüllung ist etwas ganz individuelles durchgängig Bestimmtes. Jede, auch die ausführlichste, Erzählung desselben kann uns nur einige, nicht alle Umstände, die dem Traume und der Begebenheit vorher gingen, angeben. Wer aber steht uns dafür, daß in der Erzählung des Traumes und seiner Erfüllung nicht gerade diejenigen Umstände übergangen sind, die uns das Räthsel sehr natürlich aufgelöset hätten? Denn jede Erklärung setzt immer gewisse thatsächliche Bestimmungen voraus, worauf allgemeine Regeln angewendet werden; und wie leicht liegen diese bloß in Umständen, die der

Erzähler entweder selbst nicht wußte, oder die er, wenn er sie auch wußte, uns absichtlich verschwieg, weil diese Umstände von dem Traume an sich und seiner Erfüllung keinen deutlichern Begriff geben! Statt aller andern mag dieses folgender Traum, den Cicero *) und Valerius Maximus **) erzählen, vielleicht der wunderbarste von allen, welche erzählt werden, beweisen.

Zwey reisende Freunde aus Arkadien kommen auf einer Reise nach Megara. Der eine von ihnen tritt in einem Gasthofe, und der andere bey einem Gastfreunde ab. Dem letztern erschien sein Freund und Reisegefährte im Traume und bath um Hülfe, da er in Gefahr sey, von seinem Wirthe ermordet zu werden. Aus dem Schlafe aufgeschreckt, wollte jener schon in das Wirthshaus, seinem Freunde zu Hülfe zu eilen, als er sich besann, daß alles ihm nur geträumt habe, und er sich wieder schlafen legte. Kaum war er wieder eingeschlafen, als sein Freund schon wieder blu-

*) De divinatione, lib. I, cap. XXVII.

**) Lib. I, cap. VII.

tig vor ihm stand, ihn zu beschwören, daß er seinen Tod wenigstens nicht ungerächt lassen mögte, da er so eben von seinem Wirthe ermordet sey. Sein Leichnam, fügte er hinzu, werde jetzt mit Mist bedeckt und aus dem Thore gefahren. Jener erwachte hierauf, lief gleich nach dem Thore hin, fand den Wagen und ließ den Wirth zur Strafe ziehen. So erzählen Valerius Maximus und Cicero den Traum, oder vielmehr diese zwey Träume, nur mit einem Unterschiede. Cicero nämlich erzählt, daß der Ermordete seinem Freunde in dem zweyten Traume gesagt habe, sein Leichnam werde den andern Morgen früh aus der Stadt gefahren. Dieser sey darauf am Morgen hingegangen, habe, wie er den Wagen an dem Thore gesehen, den Fuhrmann angehalten und gefragt, was er auf den Wagen geladen habe. Der Fuhrmann sey erschrocken, davon geflohen, und man habe den Leichnam des Ermordeten auf dem Wagen gefunden.

Angenommen, daß es mit diesem ganzen Traume seine Richtigkeit habe, so scheint nichts wunderbarer und nichts unerklärlicher als eben

dieser Traum, und gleichwohl wäre vielleicht nichts leichter, als diesen Traum zu erklären. Dieses wenigstens hat neulich ein Schriftsteller sehr scharfsinnig gezeigt, wenn er gleich den Traum nicht selbst erklärt haben sollte. *) Er bestimmt bloß die Umstände, welche die Erzählung bey der Begebenheit übergeht oder doch nicht bestimmt genug angiebt, und die sich doch an sich müssen bestimmen lassen, z. B. ob Megara der Bestimmungsort dieser Reisenden gewesen oder ob sie nur durchgereiset, wie lange sie sich in dem letztern Falle daselbst hätten aufhalten wollen, ob sie vornehmen oder geringen Standes gewesen, ob sie zu Fuße, zu Pferde ihre Reise gemacht oder ob sie gefahren. Diese Umstände, wie gesagt, bestimmt der Erklärer des Traumes nach Wahrscheinlichkeit und zeigt, wenn man ihm diese zugiebt, wie ohne Wunder die Träume haben entstehen und mit der Wirklichkeit zusammen treffen können.

*) Natürliche Erklärung des berühmten Traums eines Arkadiers, (beym Valerius Maximus, Buch 1, Kap. 7,) als Beantwortung einer darüber aufgegebenen Preisfrage, von G. W. K. Hof 1795.

Doch ich will Ihnen das Wichtigste aus seiner Erklärung mittheilen.

Der Verfasser jener Schrift macht es nämlich wahrscheinlich, daß Megara nicht das Ziel der Reise jener Freunde gewesen sey, welches, wie mich dünkt, schon aus der Erzählung des Valerius so wohl als des Cicero an sich erhellt, und über dies, daß die Reisenden nicht Personen ganz geringen Standes gewesen seyen, weil Reisen mehr unter Personen vornehmen als geringen Standes voraus zu setzen sind.

Auf die letztere Voraussetzung glaubt er auch annehmen zu können, daß sie ihre Reise zu Wagen gemacht hatten, und daß derjenige von ihnen, der bey seinem Gastfreunde abgetreten war, in dem Gasthofe, wo der andere eingekehrt war, gewesen sey; vielleicht weil ihr Wagen zuerst mit beyden daselbst angefahren sey, oder vielleicht um mit seinem Freunde und Reisegefährten etwas abzureden. Hier habe jener, setzt er hinzu, den Mistwagen gesehen.

Aus der Geschichte ließe sich ferner vermuthen, fährt unser Erklärer fort, daß der Wirth schon öfter dergleichen Mordthaten verübt haben müsse, weil dieser, nachdem der

Mord

Mord geschehen sey, den Ermordeten, um allen Verdacht von sich zu entfernen, auf die angegebene Art fortgeschafft habe. Hieraus sey ferner wahrscheinlich, daß der Gastfreund des einen der Reisenden diesen mit der Gefahr bekannt gemacht habe, in der sein Freund geschwebet.

Dieses setzt der Erklärer jener beyden Träume als wahrscheinlich voraus, und, wie ich glaube, mit allem Fug und Recht, und gründet darauf folgende Erklärung.

Der erste Traum war schon aus der Besorgniß des Freundes für seinen Freund begreiflich. Auch sagte die Erzählung nicht, daß dieser gerade zu der Zeit ermordet sey, als er jenem im ersten Traume erschien. Dieses sey also auch nicht zu erklären.

Wie jener aus diesem Traume aufgewacht sey, habe es ihn zwar beruhigen müssen, daß das, was ihm vorgekommen war, nur Traum sey, aber ganz habe er doch nicht alle Besorgnisse aufgeben können. Es sey nichts natürlicher, als daß in seiner Besorgniß sich ihm alles, was er Tages vorher in dem Gasthofe gesehen hatte, und also auch der

Wagen mit Dünger, von neuen vergegenwärtigt, und daß, da er mit diesen Vorstellungen eingeschlafen, der zweyte Traum entstanden sey. Daß er gerade da aufgewacht, wie der Wagen vorbey gefahren, sey nicht unwahrscheinlich, weil dieser Wagen wahrscheinlich in aller Frühe aus dem Thore geschafft sey, und der Träumer durch die Stärke seiner Gemüthsbewegung dem Zustande des Wachens sehr nahe gewesen und daher das Geräusch des Wagens, der vielleicht vorbey gefahren sey, vernommen habe und dadurch vollends aufgeweckt sey.

Wie gesagt, diese Umstände mögen alle wahr seyn oder nicht; genug, sie sind möglich und größten Theils, wenn das Faktum wahr ist, wahrscheinlich. Hat der Erklärer gleich nicht alles getroffen, so hat er doch gezeigt, daß dieser Traum vielleicht uns, die wir das Faktum nicht genug in seiner Individualität kennen, unerklärlich, daß er aber nicht an sich unerklärlich sey.

Drey und dreyßigster Brief.

Gestern, lieber Freund, machte ich, um des heitern, schönen Frühlingstages zu genießen, einen Spaziergang nach P . . *) zu unserm alten Freunde W. Sie wissen, wie gern ich mich mit dem guten Alten unterhalte, und wie gern er sich allen mittheilt, die ihn suchen. Allein gestern fand ich ihn stumm und sichtbar in sich verschlossen. Ich fragte nach der Ursache, und es war nichts anderes als ein Traum, den er die vorige Nacht gehabt hatte, so sonderbar und unordentlich, als nur immer einer seyn kann.

Auf meine angelegentliche Bitte gab er mir folgende Erzählung von demselben.

„Ich wurde", erzählte er mir, „von einem „Manne überfallen. Dieser zerhackte mir zu„erst", (ob mit einem Messer, Degen oder wo„mit sonst, wußte er nicht,) „meinen linken „Arm, darauf den rechten. Nachdem ich die„se Marter überstanden, schlachtete dieser

*) Einem Dorfe in der Nähe von G * *, dem damahligen Wohnorte des Verfassers.

„Mann ein Kalb und zog ihm das Fell ab.
„Wie dieses geschehen, wurde mein Rückgrad
„eben so, wie vorher meine Arme, zerfleischt.
„Alles geschah mehr in der Dämmerung als
„am Tage. Ich empfand dabey die schreck-
„lichsten Schmerzen, und nichts war mir em-
„pfindlicher, als die Gleichgültigkeit und das
„Lächeln meines Peinigers.“ Sie wissen, un-
ser W. ist kein Gelehrter, aber doch ein Mann
von sehr gesundem und treffendem Verstande.
Dennoch mußte ich ihm eine kleine Aengstlichkeit
wegen seines Traumes zu Gute halten. Ich
hielt es indeß für meine Pflicht, ihm die Gedan-
ken, welche er sich dieses Traumes wegen in den
Kopf gesetzt hatte, möglichst auszureden. Ich
fragte ihn also, ob er sich mit einem der Ge-
genstände, die ihm in dem Traume vorgekom-
men, beschäftigt habe. Er wußte sich hierauf
nicht zu besinnen, sondern sagte mir vielmehr,
daß er Tages vorher eben so wie jeden andern
Tag in dem gewöhnlichen Gange seiner Ge-
schäfte gewesen wäre, und daß er kurz vor dem
Schlafengehen seiner Gewohnheit nach in ei-
nem Buche, das er mir zeigte, einem herr-
lichen Buche, wie er hinzu setzte, gelesen.

Es waren Mosers Reliquien, vierte Auflage, Frankfurt 1767.

In diesem Buche hatte er von S. 94 bis S. 105 gelesen. Ich bat mir das Buch auf einige Augenblicke aus und las jenes Stück mit Aufmerksamkeit. Mir fielen folgende Abschnitte auf.

„Zu starke Geister blenden mit ihrem „Glanze zu sehr, oder sie führen auch wohl ein „solches elektrisches Feuer bey sich, das die, „welche ihnen zu nahe kommen, verwundet „oder gar zerschmettert.“ (S. 94 das.)

„Ein jedes Genie kann dem Römer nach„sagen: gebt mir so viel Gebieth als meine „Kühhaut bedecken kann.“ (S. 105.)

„Zeichen schwerer bevor stehender Gerichte, „gewisser härtesten Züchtigungen, wenn Höfe „verblendet werden, unter jenen Umständen „den Rath, die Warnungsstimme großer „Männer nicht mehr zu hören, wenn sie wohl „verhöhnt, verachtet, unbrauchbar gemacht „und endlich gar hinaus gestoßen werden. So „zieht die Sonne von einem Horizonte, „an dem es Nacht werden sollte.“ (S. 10 eb.)

Kaum hatte ich diese Stellen gelesen, als mir der ganze Traum kein Räthsel mehr war. Denn die Vorstellung des Verwundens, die bey Lesung der ersten Stelle bey meinem Freunde erwachen mußte, führte sicher den ersten Theil des Traumes herbey. Daß ihm zuerst der linke, dann der rechte Arm, und zulezt der Rückgrad zerhackt wurde; hiervon kann ich mir einen sehr wahrscheinlichen Grund angeben. Es ist eine bekannte Sache, daß man im Schlafe öfters seine Lage zu verändern pflegt, besonders in einem unruhigen Schlafe, in welchem sich nur Träume einstellen. Erst lag unser Freund wahrscheinlich auf der linken Seite, vielleicht, daß eine Unbequemlichkeit seiner Lage in ihm eine unangenehme Empfindung erregte, der die Einbildungskraft nach einem vorher schon aufgestellten Gesetze *) ein besonderes Bild substituirte. Was war also natürlicher, als daß dieses das Bild der Verwundung war, welches den Träumenden vor dem Schlafengehen beschäftigt hatte? Wahrscheinlich verließ er auch diese Lage, wie es in einem unruhigen Schlafe

*) Neun und zwanzigster Brief, S. 145.

natürlich ist, warf sich auf die rechte Seite und glaubte am rechten Arme aus eben dem Grunde dasselbe zu empfinden, was er vorher an dem linken fühlte. Natürlich mußte er eben dasselbe auf dem Rücken empfinden, wie er sich vielleicht auf diesen gelegt, und die Einbildungskraft mußte hier dasselbe Bild vorschieben.

Daß das Kalb geschlachtet wurde, ist wiederum nicht unbegreiflich. Die Vorstellung der Verwundung führte auf die Vorstellung des Schlachtens. Daß es gerade ein Kalb war, machte die Kühhaut in der zweyten Stelle, welche er vor dem Schlafengehen gelesen hatte. Allein, daß ein Kalb und nicht vielmehr eine Kuh geschlachtet wurde, ist mir wenigstens daraus wahrscheinlich, weil nicht mehrere Menschen vorher im Traume aufgetreten waren, die doch hierzu erforderlich wären.

Ich gestehe gern, lieber Freund, daß diese Erklärung noch vielleicht Lücken haben mag, daß sie nicht durchaus alles erklärt; aber sie zeigt doch, dünkt mich, daß uns jeder Traum aus den aufgestellten Gesetzen völlig begreiflich seyn würde, wenn wir alle Vorstellungen wüßten, mit denen der Träumende sich vorher

beschäftigt. Hätte ich acht Tage später den Traum von unserm Freunde gehört, so wäre ich vielleicht so unvermögend gewesen, denselben zu erklären, als tausend andere, bey denen wir das vorher Gehende nicht wissen.

Vier und dreyßigster Brief.

Gedächtniß ist das Vermögen, ehemahls gehabte Vorstellungen mit dem Bewußtseyn zu wiederhohlen, sie schon ehemahls gehabt zu haben. In der Thätigkeit des Gedächtnisses läßt sich also zweyerley unterscheiden: zuerst nämlich die Reproduktion gewisser Vorstellungen, und über dies noch das Bewußtseyn, daß wir diese Vorstellung schon ehemahls gehabt haben. Dieses letztere heißt Erinnerung des Gegenstandes einer solchen Vorstellung, und das Vermögen, sich eines Gegenstandes zu erinnern, das Erinnerungsvermögen.

Das Gedächtniß ist also, wie Sie sehen, nicht mit dem bloßen reproduktiven Vermögen einerley; denn ich kann die Vorstellung eines Gegenstandes bey mir reproduciren, ohne mir

bewußt zu seyn, diesen Gegenstand mir schon vorher vorgestellt zu haben, mit Einem Worte, ohne mich seiner zu erinnern. Die Einbildungskraft z. B. kann mir das Bild eines vormahls gesehenen Gegenstandes wieder herbey führen, ohne daß ich mir dessen als eines schon vorher gesehenen bewußt wäre. Auf der andern Seite ist auch das Gedächtniß nicht mit dem Erinnerungsvermögen einerley. Wo das Gedächtniß sich äußert, äußert sich auch das Erinnerungsvermögen; allein nicht umgekehrt äußert sich überall, wo das Erinnerungsvermögen thätig ist, auch das Gedächtniß. Denn ich kann die Vorstellung einer und eben derselben Sache zu wiederhohlten Mahlen haben, und jedes Mahl aus eben demselben Grunde wie das erste Mahl. Ich kann z. B. einen und eben denselben Gegenstand nach wiederhohlten Mahlen von neuen sehen; alsdann ist das reproduktive Vermögen nicht thätig, sondern allein das produktive. Gleichwohl können wir in allen Fällen dieser Art uns der Vorstellung als einer schon ehemahls gehabten bewußt seyn, oder uns ihres Gegenstandes erinnern.

Das Gedächtniß ist also ein zusammen gesetztes Vermögen, ein Vermögen, zu dessen Aeußerungen das reproduktive Vermögen und der Verstand einwirken: *) das reproduktive Vermögen, in so fern wir ehemahls gehabte Vorstellungen durch das Gedächtniß wiederhohlen; der Verstand, in so fern wir die reproducirten Vorstellungen für ehemahls gehabte anerkennen, oder in so fern bey den Aeußerungen des Gedächtnisses Erinnerung vorkommt.

Aber wie ist es möglich, eine gegenwärtige Vorstellung für eine ehemahls gehabte anzuerkennen? Beyde unmittelbar zu vergleichen, ist unmöglich; denn die Vorstellung, so wie sie mir ehedem gegenwärtig war, ist in diesem Augenblicke nicht mehr vorhanden.

In sehr vielen Fällen erinnern wir uns eines Gegenstandes vermittelst gewisser Vorstellungen, welche mit ihm vergesellschaftet sind. Nichts ist z. B. gewöhnlicher, als daß, wenn mir eine Geschichte erzählt wird, die ich schon vormahls hörte, mir die Zeit und der

*) Acht und zwanzigster Brief, S. 128.

Ort wieder in den Sinn kommen, wenn und wo ich sie hörte, und daß ich mich ihrer so wieder erinnere. Eben so erinnere ich mich gewisser Personen nur vermittelst des Ortes der Gesellschaft, wo ich sie zuerst erblickte.

Allein diese Art der Erinnerung setzt schon eine andere voraus. Sie setzt voraus, daß wir reproducirte Vorstellungen erkennen, oder daß wir uns ihrer als ehemahls gehabter bewußt sind. Dieses geht aber nur durch die Vergleichung derselben mit den gegenwärtigen Anschauungen an. Wir finden nämlich, daß wir gewisse Gegenstände nicht wirklich anschauen, wenn wir sie gleich anzuschauen vermeinen, weil sie nicht mit den Gegenständen, die wir jetzt anschauen, zugleich wirklich seyn können. Wir urtheilen daher, daß wir die Vorstellung derselben reproduciren. Wir müssen also eine zwiefache Erinnerung unterscheiden: die unmittelbare und die mittelbare. Bey jener gründet sich unser Bewußtseyn, eine Vorstellung schon ehemahls gehabt zu haben, auf unsre Vorstellung anderer gegenwärtiger Dinge, mit denen ihr Gegenstand nicht zugleich wirklich seyn kann. Die Anschauungen erken-

nen wir aber durch den ihnen eigenthümlichen Grad der Lebhaftigkeit. Bey der mittelbaren Erinnerung hingegen erkennen wir eine Vorstellung wieder durch andere, die mit ihr vergesellschaftet und gleichfalls reproducirt sind, für eine ehemahls gehabte.

Wenn wir im Stande sind, die Vorstellung von etwas durch das Gedächtniß zu erneuern, so sagen wir, daß wir dasselbe behalten. Dieses Behalten einer Sache ist also von der wirklichen Erneuerung ihrer Vorstellung selbst verschieden. Diese geschieht immer vermittelst gewisser vergesellschafteter Vorstellungen, und jedes Mahl mit um so mehrerer Klarheit und Bestimmtheit, je klärer uns unsre Vorstellung von der Sache gegenwärtig war.

Fünf und dreyßigster Brief.

Einige Vorstellungen werden von uns absichtlich, und andere unabsichtlich durch das Gedächtniß wieder erneuert. In dem erstern Falle besinnen wir uns auf etwas, nämlich

auf den Gegenstand einer solchen Vorstellung.

Die absichtliche Erneuerung einer Vorstellung mögte bey dem ersten Anblicke widersprechend scheinen: denn weil sie absichtlich geschehen soll, so muß ich mir ihren Gegenstand schon vorstellen; alsdann aber, könnte man sagen, ist die Vorstellung schon vorhanden und kann nicht noch erst hervor gerufen werden.

Allein Sie dürfen sich nur erinnern, daß wir einen und eben denselben Gegenstand auf mehrfache Art vorstellen können, durch Begriffe in dem engern Sinne des Worts und durch Anschauung; und diese Schwierigkeit ist gehoben.

Wenn ich mich auf einen Gegenstand besinnen will, so muß ich freylich mir ihn jetzt schon vorstellen und auch eine Vorstellung desselben hervor rufen wollen; allein die letzte Vorstellung desselben, welche hervor gerufen werden soll, ist nicht die, durch welche ich mir den Gegenstand vorstelle, indem ich mich erst auf denselben besinnen will. Ich will das eben Gesagte durch ein Beyspiel erläutern. Gesetzt, ich will mich auf eine Geschichte be-

sinnen, die ich in einer Gesellschaft hörte; so stelle ich mir natürlich diese schon im voraus vor, aber nicht so, als wenn ich mich schon auf sie besonnen hätte, sondern nur bloß durch gewisse allgemeine Merkmahle, z. B. daß ich sie in der Gesellschaft, von dem und dem, bey dieser oder jener Veranlassung u. s. w. habe erzählen hören, oder durch irgend andere allgemeine Merkmahle.

Es fällt von selbst in die Augen, daß, wenn wir uns auf etwas besinnen sollen, dieses nur vermittelst gewisser Vorstellungen geschehen könne, die mit demselben vergesellschaftet sind; denn durch diese kann überhaupt nur eine ehemahls gehabte Vorstellung wieder hervor gerufen werden. Die Gegenstände dieser Vorstellungen denken wir in vielen Fällen eben so wie die, auf welche wir uns besinnen wollen, nur durch allgemeine Merkmahle, durch welche wir zu einer andern Vorstellung von demselben Gegenstande geführt werden, welcher dann zuletzt die Vorstellung, welche wir eigentlich suchen, wieder herbey führt. Ich bleibe bey dem vorher gehenden Beyspiele, um dieses zu erläutern.

Wenn ich mich auf etwas besinnen will, was ich in einer Gesellschaft gehört habe, so werde ich mir zuerst die Vorstellung der Person, von der ich es hörte, oder der Veranlassung, bey welcher mir es erzählt wurde, wieder zu vergegenwärtigen suchen. Die Vorstellung von dieser ist aber mit der Vorstellung desjenigen, worauf ich mich eigentlich besinnen will, vergesellschaftet. Die Gegenstände dieser Vorstellungen werden aber immer schon im voraus durch gewisse gemeinsame Merkmahle, oder durch Begriffe, gedacht.

Der ganze Gang, den wir bey dem Besinnen nehmen, ist also folgender. Gesetzt, ich will mich auf einen Gegenstand besinnen, so muß ich immer schon wissen, daß die Vorstellung dieses Gegenstandes mit gewissen andern vergesellschaftet ist. Diese muß ich daher selbst wieder hervor rufen. Um aber dieses absichtlich thun zu können, muß ich mir diese Gegenstände auch schon im allgemeinen durch gewisse Merkmahle vorstellen.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß wir uns auf eine Sache um so leichter besinnen, je klärer wir sie selbst, und dann auch, je

klärer wir ihre Verbindung mit andern dachten. Denn je klärer wir uns eine Sache vorstellen, um so leichter kann ihre Vorstellung hinterher wieder klar werden, und je klärer wir sie in Verbindung mit etwas anderm dachten, je leichter muß es uns seyn, vermittelst eines solchen Gegenstandes die Vorstellung des erstern wieder hervor zu rufen, indem wir eben hierdurch im Stande sind, Gegenstände aufzufinden, mit deren Vorstellung die Vorstellung des Gegenstandes, auf den wir uns besinnen wollen, vergesellschaftet ist.

Sechs und dreyßigster Brief.

Vielleicht findet sich in Ansehung keines andern Vermögens eine so große, oder wenigstens eine so auffallende, Verschiedenheit unter den Menschen, als in Ansehung des Gedächtnisses. Um diese Unterschiede gehörig anzugeben, müssen wir bestimmen, worauf es bey dem Gedächtnisse ankommt.

Zuerst kommt es darauf an, ob man mehr oder minder leicht etwas in das Gedächtniß auf-

auffaßt, d. h.: es dahin bringt, daß man es überhaupt behält. Wer leicht etwas behält, dem legt man ein fähiges Gedächtniß bey. Es giebt Menschen z. B., welche eine verwickelte Erzählung gleich das erste Mahl behalten, oder die einen Aufsatz nur ein Mahl dürfen durchgelesen haben, um ihn sogleich auswendig zu wissen, indeß andere weit mehrere Mühe darauf verwenden müssen. Die erstern haben ein fähiges Gedächtniß. Wenn jemand, der ein sehr fähiges Gedächtniß hat, gleich leicht etwas behält, so folgt doch nicht, daß er es deßhalb lange und genau, d. h.: ohne etwas davon zu nehmen oder dazu zu setzen, behalten sollte.

Es kommt daher auch zweytens bey dem Gedächtnisse auf die Dauer und Genauigkeit, mit der wir etwas behalten, an. Wer lange und genau etwas behält, dem legen wir insbesondere ein gutes Gedächtniß bey. Eigentlich sollte man unter einem guten Gedächtnisse jedes Gedächtniß verstehen, welches irgend eine Vollkommenheit hat. Der Sprachgebrauch schränkt diesen Ausdruck aber bloß auf ein Gedächtniß ein, welches lange und

mit Genauigkeit etwas behält. Ein Gedächtniß, das etwas mit Genauigkeit behält, wird insbesondere ein treues Gedächtniß genannt. Selten werden Sie finden, daß jemand, der ein sehr fähiges Gedächtniß hat, auch ein treues Gedächtniß hat. Der Grund ist in die Augen fallend: denn das fähige Gedächtniß behält leicht; diese Leichtigkeit, etwas zu behalten, erstreckt sich aber auf Gegenstände aller Art. Es ist daher natürlich, daß die Vorstellung des einen Gegenstandes mit der Vorstellung des andern sich vermischt und daher auch mit ihr verwechselt wird. Ein Mensch, der z. B. vieles gelesen und ein fähiges Gedächtniß hat, wird oft das eine mit dem andern verwechseln.

Das treue Gedächtniß finden wir in der Regel mit einem guten, scharfsinnigen Verstande, der Dinge nach ihren Unterschieden genau vorstellt, vereinigt. Auch hiervon, glaube ich, ist der Grund sichtbar: denn der scharfsinnige Verstand ist auf die Verschiedenheiten der Dinge aufmerksam; er faßt daher die Vorstellungen derselben mit vieler Bestimmtheit auf und kommt hierdurch dem Gedächtnisse selbst zu Hülfe.

Am meisten kommt es natürlicher Weise bey dem Gedächtnisse darauf an, ob wir vermittelst desselben ehemahls gehabte Vorstellungen unsrer gegenwärtigen Absicht gemäß erneuern können oder nicht. Es giebt Menschen, deren Gedächtniß einen ungeheuern Vorrath von Materialien aufbewahrt, der ihnen aber zu nichts nützt, sondern ihnen vielmehr öfters selbst im Wege ist; denn diese Menschen werden oft zur Unzeit von ihrem Gedächtnisse an Dinge erinnert, die eigentlich jetzt ganz aus ihrem Wege liegen sollten. Und eben daher kommt es, daß ihr Gedächtniß selbst ihnen Hindernisse in Ansehung ihres Verstandesgebrauchs macht; denn das Gedächtniß zieht nur zu oft ihre Aufmerksamkeit von denen Gegenständen ab, mit welchen es eigentlich beschäftigt seyn sollte. Wir finden auf der andern Seite wieder Menschen, denen alles, was sie einmahl behalten haben, ganz zu Gebothe steht, die alles aus dem Vorrathe, den ihr Gedächtniß aufbewahrt, wie und wann sie es brauchen, hervor hohlen können. Diesen legen wir ein glückliches Gedächtniß bey. Diese Benennung ist im höchsten Grade

passend; denn nur ein solches Gedächtniß kann den Absichten, welche wir bey dem Gebrauche unsers Verstandes haben, vorzüglich beförderlich seyn. Am sichtbarsten ist das glückliche Gedächtniß bey dem guten Gesellschafter. Er trägt zu der gesellschaftlichen Unterhaltung nicht so wohl durch die Menge dessen, was er giebt, sondern vielmehr dadurch, daß er es immer zur rechten Zeit und am rechten Orte giebt, so vieles bey.

Sieben und dreyßigster Brief.

Unser Verstand bedarf fast beständig der Beyhülfe des Gedächtnisses; denn dieses muß ihm größten Theils die Materialien herbey führen, welche er bearbeiten soll. Sie können z. B. den schon erworbenen Vorrath Ihrer Erkenntnisse nicht benutzen, um neue daraus zu erzeugen, wenn das Gedächtniß sie Ihnen nicht wieder hervor langt. Die Erfahrungen, daß Männer, welche durch einen tiefen und eindringenden Verstand sich auszeichneten, ein bewundernswürdiges Gedächtniß hatten, sind

daher begreiflich. Es ist nicht befremdend, daß ein Leibnitz noch in seinem Alter den größten Theil der Aeneide, welche er in seiner Jugend gelesen hatte, auswendig wußte; daß Grotius ein Gedächtniß hatte, welches ihn in den Stand setzte, alle Nahmen der Soldaten, welche er bey einer Musterung gehört hatte, zu wiederhohlen. Denn ohne ein so außerordentliches Gedächtniß, getraue ich mir zu behaupten, hätte Leibnitz gewiß nicht Leibnitz werden können.

Gleichwohl hat man lange Zeit hindurch geglaubt, daß ein vorzügliches Gedächtniß mit einem besondern Verstande nicht bestehen könne. Man ließ sich wahrscheinlich durch falsche Schlüsse aus einigen Erfahrungen, von denen man selbst einige nicht gehörig angestellt hatte, hierzu verleiten. Denn eines Theils ist es gewöhnlich, Männer, die einen vorzüglichen Verstand haben, über die Schwäche ihres Gedächtnisses klagen zu hören, und dann auch bey Männern, welchen kein vorzüglicher Verstand verliehen ist, einen ausnehmenden Reichthum des Gedächtnisses zu finden. Ist aber die erste Klage schon eine unmittelbare Erfah-

rung, daß es jenen Männern an Gedächtniß fehle, und nehmen wir bey den zweyten wirklich in der Regel ein ausnehmenderes Gedächtniß wahr, als bey den ersten? Ich glaube, daß dem nicht so ist, sondern daß es nur so scheine, weil man falsche Schlüsse aus Erfahrungen selbst für unmittelbare Erfahrung nimmt. Denn wir hören nichts weiter, wenn wir dem Zeugnisse des ersten trauen sollen, als daß er sich ein besseres Gedächtniß wünscht, als er hat; und bey dem zweyten sehen wir nichts anderes, als daß sein Gedächtniß Vorstellungen wieder erneuert, welche der erste nicht wiederhohlt. — Nichts, dünkt mich, ist aber natürlicher, als die Klage des ersten; denn wer wird das Gedächtniß mehr vermissen, als wer es am nöthigsten braucht, der Mann, dessen Verstand unaufhörlich aus dem Gedächtnisse seine Materialien herhohlen muß?

Die zweyte vermeinte Erfahrung zeigt uns eigentlich auch nicht, daß die Menschen, welche einen schwächern Verstand haben, ein stärkeres Gedächtniß als andere haben. Der Mann von Verstande ruft absichtlich nicht jede Vorstellung hervor, welche er in seinem Ge-

dächtnisse aufbewahrt; er ist durch seinen Verstand vielmehr Herr über sein Gedächtniß, er weiß Vorstellungen zu unterdrücken, welche das Gedächtniß zur Unzeit herbey führt, so wie er auf der andern Seite in dem Vorrathe seines Gedächtnisses gerade das aufzufinden weiß, was er braucht. Es ist mithin hier kein stärkeres Gedächtniß desjenigen, der weniger Verstand hat, sichtbar, sondern nur ein Unvermögen, es zweckmäßig zu gebrauchen. Ich will durch alles bisher Gesagte keineswegs behaupten, daß ohne einen vorzüglichen Verstand kein gutes Gedächtniß möglich sey; sondern nur, daß eines das andere nicht ausschließe. Denn ein zu gutes Gedächtniß steht einem schwachen Verstande eben so wohl im Wege, als ein vorzüglicher Verstand ohne ein gutes Gedächtniß so gut, als todt, seyn würde.

Acht und dreyßigster Brief.

Worte brauchen wir, wie jeder weiß, um andern unsre Gedanken mitzutheilen. Allein nicht bloß hierzu, sondern auch zum Behufe seines eignen Denkens, um den Verstand anhaltender mit gewissen Gegenständen beschäftigen zu können, sind uns Worte oder andere Zeichen nothwendig. Die Erfahrung wird Sie davon selbst überzeugen, wenn Sie darauf achten wollen. Ohne ein Wort oder ein anderes Zeichen für eine Sache zu haben, können Sie die Vorstellung derselben nicht fest halten. Wenn Ihnen z. B. der Nahme eines Menschen entfallen ist, so können Sie die Vorstellung dieses Menschen nicht hervor rufen, wenigstens nicht so leicht, als wenn Sie dieses Hülfsmittel haben. Es brauchen aber nicht gerade Worte zu seyn, sondern andere Zeichen leisten uns eben denselben Dienst. Der Rechner vergegenwärtigt sich die Zahlen durch gewisse Schriftzüge und ihre Zusammensetzungen, nicht durch Worte, wenigstens dann nicht mehr,

wenn er es in seiner Kunst bis zu einiger Fertigkeit gebracht hat. Es beweiset dieses auch das Beyspiel der Taubstummen, die, wenn sie eine gehörige Unterweisung genossen haben, ihren Verstand fertig gebrauchen, ob sie gleich von Worten, als Tönen, keine Begriffe haben, und sich mithin ihrer auch nicht als Zeichen bedienen können. Also nur Zeichen unsrer Vorstellungen überhaupt, nicht gerade Worte, sind zu dem ungehinderten Gebrauche unsers Verstandes nothwendig, wenn sich gleich weiter unten ergeben mögte, daß Worte unter allen Arten von Zeichen im Ganzen von der größten Brauchbarkeit sind. Die Unentbehrlichkeit der Zeichen zu unserm freyen und ungehinderten Verstandesgebrauche lehrt uns schon die Erfahrung; allein ihre Erklärung können wir nur aus der Theorie der Einbildungskraft, des Verstandes und des Verhältnisses, worin diese Vermögen zu einander stehen, erklären.

Ich will, um sie zu geben, von dem Begriffe eines Zeichens ausgehen. Wir verstehen unter Zeichen eine jede Sache, deren Vorstellung gebraucht werden kann, die Vorstellung

eines andern zu erwecken. Wir nennen die Sache, deren Vorstellung durch ein Zeichen erweckt werden kann, das Bezeichnete, und legen diesem im Verhältnisse zu jenem eine Bedeutung bey. Zeichen und Bezeichnetes können nun in einem zwiefachen Verhältnisse stehen. Denn entweder stehen Zeichen und Bezeichnetes in einem ursachlichen Verhältnisse oder nicht. In dem erstern Falle ist das eine von beyden entweder Ursache, und das andere das Verursachte; oder beyde hängen von einer dritten gemeinschaftlichen Ursache ab. Dergleichen Zeichen nennen wir natürliche Zeichen. Wenn Sie von der Richtung der Wetterfahne auf die Gegend schließen, aus der der Wind kommt, oder von dem Stande des Barometers auf die bevor stehende Witterung, so schließen Sie aus einem natürlichen Zeichen. In dem ersten Falle sind Zeichen und Bezeichnetes als Wirkung und Ursache mit einander verbunden: das Zeichen, die Richtung der Wetterfahne, ist die Wirkung des Bezeichneten, der Gegend, aus der der Wind kommt. Bey dem zweyten Beyspiele sind beyde, Zeichen und Bezeichnetes, Wirkungen einer dritten gemeinschaftlichen Ursache, eines gegenwärtigen

Zustandes der Atmosphäre, welche so wohl den gegenwärtigen Stand des Barometers als auch die bevor stehende Witterung bestimmt. Diese Zeichen heißen deßhalb natürliche, weil sie mit dem, was sie anzeigen oder andeuten, durch Naturgesetze verknüpft sind.

Aber außer diesen natürlichen Zeichen giebt es noch andere, die wir willkührliche nennen, weil ihre Verknüpfung mit dem Bezeichneten nicht durch ein Naturgesetz, sondern bloß durch menschliche Willkühr nach der Vorstellung gewisser Zwecke gemacht ist. Von dieser Art sind die Worte, Zahlzeichen, und eine unendliche Menge anderer Zeichen, die zu Folge einer ausdrücklichen Verabredung oder stillschweigenden Uebereinkunft unter den Menschen gebraucht werden.

Die natürlichen Zeichen nützen wir, um von etwas auf etwas anderes vermittelst uns bekannter Naturgesetze mit Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit zu schließen. Diese Zeichen, und die größere oder geringere Zuverlässigkeit der Schlüsse, welche wir auf sie stützen, gehen uns jetzt nichts an; sondern nur die willkührlichen Zeichen.

Die willkührlichen Zeichen unsrer Vorstellungen selbst verdienen hier unsre nähere Betrachtung; denn außer diesen giebt es noch andere, wie das Aushängen eines Schildes am Gasthofe, das Tragen der Trauerkleider u. s. w. Ich schränke mich daher in dem Folgenden auf jene willkührlichen Zeichen ein, die wir andern unsre Gedanken unmittelbar mitzutheilen, oder zum Behufe unsers eignen Denkens gebrauchen.

Die Nothwendigkeit derselben zum Behufe unsers eignen Denkens ergiebt sich aus Folgendem. Sinnliche Vorstellungen haben nämlich einen so großen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit, daß sie unsre Aufmerksamkeit ganz auf sich ziehen würden, und nächst ihnen haben Vorstellungen der Einbildungskraft diesen Grad der Lebhaftigkeit. Bey allem unsern Denken sind wir aber meistens mit allgemeinen Vorstellungen beschäftigt. Diese stellen immer mehrere Gegenstände nach ihrer Aehnlichkeit vor, diejenigen Gegenstände nämlich, welche unter ihnen enthalten sind, oder durch sie vorgestellt werden können. Diese sind aber mit ihnen vergesellschaftet. Weil nun die sinn-

lichen Vorstellungen einen größern Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, so würde unsre Aufmerksamkeit gleich von den Begriffen ab- und auf Gegenstände fallen, die unter ihnen enthalten sind. Ich würde mir z. B. statt einen Menschen überhaupt, das menschliche Individuum, das mir von allen das wichtigste ist, denken, weil vielleicht die Einbildungskraft oder die Sinne meinen Verstand, so zu sagen, nicht zu Worte kommen ließen. Auch dieses, dünkt mich, bestätigt die Erfahrung unmittelbar. Wenn wir aber einen Gegenstand denken wollen, für den wir keinen bestimmten Nahmen haben; so zieht die Einbildungskraft gleich unsern Verstand davon ab. Denn wenn auch eine gewisse Stärke des Vorsatzes, die uns zu jenem Gegenstande hintreibt, es verhindert, daß der Strom der gegenwärtigen Empfindungen uns nicht mit sich fortreißt; so bemeistert sich unser doch gleich das Spiel unsrer Einbildungskraft.

Um unsre Aufmerksamkeit auf Verstandesvorstellungen heften zu können, sind wir daher genöthigt, sie an Zeichen zu binden.

Was für Gegenstände die Zeichen seyn müssen, erhellet hieraus von selbst. Zeichen haben wir nämlich nur nöthig, damit unsre Aufmerksamkeit nicht durch fremdartige sinnliche Gegenstände von dem abgezogen werde, womit unser Verstand eigentlich beschäftigt seyn soll. Es ist daher kein anderes Mittel übrig, als jene Vorstellungen mit der Vorstellung solcher Gegenstände zu vergesellschaften, die selbst einen solchen Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben, daß keine andere sie so leicht ohne unsern Willen verdunkeln kann. Dieses können nur sinnliche Gegenstände seyn, die wir entweder unmittelbar unsern Sinnen darstellen oder uns doch durch die Einbildungskraft vorstellen können. Diese Zeichen müssen mit einem höhern Grade der Klarheit und Deutlichkeit vorgestellt werden, weil wir durch sie den einen Gegenstand von dem andern unterscheiden sollen. Sie sehen also, warum nur Gegenstände des Gesichts und Gegenstände des Gehörs zu Zeichen brauchbar sind, wenn wir sie bloß in Rücksicht auf unsern eignen Verstandesgebrauch betrachten; denn die Vorstellungen der übrigen Sinne haben

diesen Grad der Klarheit und Deutlichkeit nicht.

Worte oder auch sichtbare Zeichen sind aber bloß zu unserm fortgesetzten ungehinderten Denken, nicht zu dem Denken überhaupt, unentbehrlich; denn um ein Wort oder einen sichtbaren Gegenstand als ein Zeichen zu gebrauchen, müssen wir die Vorstellung jenes Gegenstandes schon vorher haben, an sich betrachtet also schon ohne Zeichen denken können.

So geringfügig diese Bemerkung scheinen mögte, so wichtig ist sie, weil ohne sie die Erklärung des Ursprunges der Sprache geradehin unmöglich seyn würde.

Neun und dreyßigster Brief.

Ich habe Ihre Wißbegierde gereitzt, ohne sie jetzt schon befriedigen zu können; denn ich muß noch einige andere Betrachtungen voraus schicken, ehe ich Ihnen die Erklärung von dem Ursprunge der Sprache geben kann. Des Gebrauchs der Sprache, es sey nun, um seine Gedanken andern mitzutheilen oder zu seinem

eignen Verstandesgebrauche, ist der Mensch nur in so fern fähig, als er Gegenstände durch willkührliche Zeichen vorstellen kann oder ein Bezeichnungsvermögen hat. Wir müssen dieses daher vorher näher betrachten.

Bey den natürlichen Zeichen muß Zeichen und Bezeichnetes, wenn ich dieses aus jenem erkennen soll, nicht nur in irgend einem ursachlichen Zusammenhange stehen; sondern dieser Zusammenhang muß mir auch bekannt, und mithin die Vorstellung des Zeichens mit der Vorstellung des Bezeichneten vergesellschaftet seyn. Bey willkührlichen Zeichen ist zwar kein ursachlicher Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem; allein die Vorstellung des einen muß mit der Vorstellung des andern doch auch vergesellschaftet seyn, weil widrigen Falls die Vorstellung des Zeichens die Vorstellung des Bezeichneten nicht würde wecken können. Diese Vergesellschaftung der Vorstellungen des willkührlichen Zeichens und des Gegenstandes, den es anzeigen soll, kann aber nur dadurch geschehen, daß wir uns das Zeichen als ein Mittel denken, die Vorstellung dieses Gegenstandes zu erwecken. Dieses setzt aber zweyer-

ley

ley voraus: zuerst das reproduktive Vermögen, vermittelst dessen die Vorstellung des Zeichens die Vorstellung des Bezeichneten in einem einzelnen Falle weckt; und zweytens Verstand und insbesondere Beurtheilungsvermögen, um vermittelst desselben die Vorstellung des einen mit der Vorstellung des andern zu vergesellschaften. Das Bezeichnungsvermögen, oder das Vermögen, Gegenstände zu bezeichnen, ist also ein aus dem Verstande und dem reproduktiven Vermögen zusammen gesetztes Vermögen.

Von dem Bezeichnungsvermögen ist das Sprachvermögen eine besondere Anwendung: was von jenem gilt, muß also auch von diesem gelten. Außerdem fordert das Sprachvermögen insbesondere, als das Vermögen, unsre Gedanken andern durch Worte mitzutheilen, noch gewisse eigenthümliche Bedingungen, nämlich gewisse körperliche Werkzeuge, durch welche wir artikulirte Töne, welche Zeichen unsrer Gedanken sind, hervor bringen. Diese gehen uns hier nicht näher an.

Zeichen müssen immer, wie ich vorher bemerkte, Gegenstände seyn, welche sich sinn-

lich darstellen lassen, die also entweder empfunden oder doch durch die Einbildungskraft vorgestellt werden können; denn es ist keinesweges nothwendig, daß ein Zeichen jedes Mahl, wenn wir es gebrauchen, von uns empfunden werde. Wenn wir gleich ohne Worte oder andere willkührliche Zeichen keine zusammen hängende Reihe von Gedanken haben; so sprechen wir gleichwohl nur in den wenigsten Fällen die Worte aus, deren wir uns bedienen, sondern in den meisten Fällen ist es bloß die Einbildungskraft, welche sie uns vorhält. Die Stärke des Vorsatzes, mit der wir eine Reihe von Gedanken entwickeln, und ein Interesse, das wir an gewissen Gegenständen nehmen, giebt diesen durch die Einbildungskraft vorgestellten Zeichen bey einiger Fertigkeit im Denken einen solchen Grad von Stärke, daß wir vermittelst ihrer die Vorstellung des bezeichneten Gegenstandes fest halten können. Ich sage: bey einiger Fertigkeit im Denken ist dieses der Fall; denn wer im Denken noch weniger geübt ist, ist genöthigt, zu der sinnlichen Darstellung der Zeichen seine Zuflucht zu nehmen. Der gemeine Mann z. B. wird immer einen Brief,

sein Erbauungsbuch oder was es sonst seyn mag, laut lesen. Er muß die wirkliche Empfindung der Worte zu Hülfe nehmen, um sie sich selbst, und vermittelst ihrer die Gegenstände, welche sie bezeichnen, sich zu vergegenwärtigen. Er wird in Worte ausbrechen, wenn er angelegentlich über etwas nachdenkt, weil die Empfindungen der gegenwärtigen Gegenstände ihn zu stark beschäftigen, als daß er seine Aufmerksamkeit noch auf etwas anderes richten könnte. Auch selbst der geübtere Denker wird, um seine Aufmerksamkeit auf ein verwickeltes Problem richten zu können, oft die sinnliche Darstellung der Zeichen zu Hülfe nehmen; er wird, um desto schärfer auf seinen Gegenstand merken zu können, sehr oft die Worte aussprechen, durch welche er seinen Gegenstand denkt. Ich kenne mehrere Gelehrte, die kaum anders als mit der Feder in der Hand studiren. Sie bringen die ganze Reihe ihrer Gedanken zu Papiere; nicht, um sie aufgezeichnet zu behalten, sondern vielmehr, um vermittelst des Schreibens sich die Zeichen ihrer Gedanken um so mehr zu vergegenwärtigen und dadurch ihren Gegenstand selbst um so fester zu halten.

Aus dem Bisherigen, glaube ich, ergiebt sich, daß keine Zeichen unserm Bedürfnisse bey dem Denken mehr zu Hülfe kommen, als solche, die wir jedes Mahl uns sinnlich darstellen können. Töne, die wir durch unsre Stimme hervor bringen können, haben dieses vor sichtbaren Gegenständen voraus. Wir können sie nicht allein zu jeder Zeit wirklich machen, sondern auch nöthigen Falls vor unsre Empfindung bringen. Sichtbare Zeichen, die wir so jedes Mahl, wenn es nöthig wäre, wirklich machen sollten, könnten keine andere als körperliche Bewegungen seyn. Allein wenn wir diese gleich eben so wohl, wie Töne, zu jeder Zeit hervor bringen könnten; so könnten wir sie doch nur bey hinlänglichem Lichte empfinden. Die Wörtersprache scheint also auch aus diesem Grunde für uns die brauchbarste und nützlichste zu seyn.

Vierzigster Brief.

Ich sagte in meinem letztern Briefe, daß die Wörtersprache unter allen andern Sprachen uns Menschen die nützlichste sey: denn man redet außerdem von einer Mienensprache, von einer Sprache des Algebraisten u. s. w.; kurz, man nimmt das Wort Sprache zuweilen auch in einem weitern Sinne, als wir dieses im gemeinen Leben brauchen. Ich will mich bey unsrer Untersuchung nicht mit bloß klaren Begriffen begnügen; deßhalb erlauben Sie mir, um jene Begriffe deutlich zu machen, noch ein Paar Worte über einen Unterschied, der sich zwischen unsern Erkenntnissen findet, voraus zu schicken.

Unsre Erkenntniß heißt symbolisch, in so fern wir uns den Gegenstand derselben durch Zeichen vorstellen; anschauend hingegen, in so fern wir ihn uns ohne Hülfe von Zeichen vorstellen. Von allem, was wir uns durch Worte vorstellen, haben wir also symbolische Erkenntniß, da Worte selbst Zeichen unsrer Gedanken sind. Allein, umgekehrt stellt nicht

eine jede symbolische Erkenntniß uns ihren Gegenstand durch Worte vor; sondern wir können statt der Worte uns auch anderer Zeichen unserer Gedanken bedienen. Der Algebraist z. B. bedient sich gewisser Charaktere, die er nach einmahl fest gesetzten Regeln verbindet und trennt. Die Zeichen sind von zwiefacher Art: sie sind entweder aus andern Zeichen nach gewissen Regeln abgeleitet, oder sie sind ursprüngliche, nicht aus andern Zeichen gebildet. Das Wort Mensch ist ein ursprüngliches, das Wort Menschen-Liebe ist ein abgeleitetes Zeichen. Ein Inbegriff von Zeichen, aus welchen wir andere ableiten können, nennt man ein Zeichenaggregat und eine Sprache im weitern Sinne des Wortes. Sind diese Zeichen selbst Worte, so ist es eine Sprache im engern und eigentlichen Sinne.

Wenigstens bey unsern ursprünglichen Zeichen muß immer die anschauende Erkenntniß der symbolischen vorher gehen; denn ehe ich ein ursprüngliches Zeichen in seiner Bedeutung gebrauchen kann, muß ich vorher das Bezeichnete allein gedacht haben, um es mit dem Zeichen verknüpfen zu können. Da allen

abgeleiteten Zeichen nun selbst ursprüngliche zum Grunde liegen müssen, so folgt von selbst, daß aller unsrer symbolischen Erkenntniß anschauende vorher gehen muß.

Jeder Wortsprache, welche ich künftig schlechthin Sprache nennen werde, mußte nothwendiger Weise anschauende Erkenntniß vorher gehen. Hier stoßen wir nun auf die Hauptschwierigkeit, welche man bey dem Ursprunge der Sprache zu finden glaubt. Ohne Worte oder andere Zeichen, sagt man, können wir nicht denken. Der Gebrauch der Worte setzt aber schon den Gebrauch des Verstandes voraus; denn die meisten Worte bezeichnen allgemeine Begriffe. Diese müssen wir vorher denken, ehe wir sie durch Worte bezeichnen können. Es setzt also der Gebrauch des Verstandes den Gebrauch der Worte, und umgekehrt, der Gebrauch der Worte selbst den Gebrauch des Verstandes voraus.

Allein, wie ich schon vorher bemerkte, diese Schwierigkeit ist in der That nicht vorhanden; denn alsdann würde die Sprache geradehin unmöglich seyn, von deren Wirklichkeit wir doch durch die Erfahrung überzeugt

sind. Ueber die Schwierigkeiten, welche etwas, von dessen Daseyn wir völlig gewiß sind, unmöglich machen würden, können wir kühn uns hinweg setzen; denn solche Schwierigkeiten werden durch die Erfahrung selbst aufgehoben. In meinem nächsten Briefe werde ich auf die Erklärung von dem Ursprunge der Sprache selbst kommen.

Ein und vierzigster Brief.

Die Sprache ist, wie ich schon vorher bemerkte, ein Inbegriff von Worten, als Zeichenaggregat, oder in so fern sie, um etwas zu bezeichnen, verknüpft werden können; denn nicht jeder Inbegriff von Worten ist eine Sprache. Deutsche, Französische und Englische Worte durch einander machen keine Sprache; sondern z. B. nur alle Deutsche Worte machen eine Sprache, in so fern sie als ein Zeichenaggregat betrachtet werden.

Die Frage nach dem Ursprunge der Sprache löset sich daher in zwey andere auf: in die Frage: wie hat man Worte zur Bezeich-

nung einzelner Begriffe gefunden? und: wie ist man darauf gekommen, durch die Verknüpfung von Worten Gegenstände und ihre Verbindungen nach gewissen Regeln zu bezeichnen?

Um uns die Auflösung dieser Fragen nicht unnöthiger, oder gar irriger Weise zu erschweren, bemerke ich daß wir uns keine Sprache als auf Ein Mahl, sondern nur sehr allmählig entstanden, denken müssen. Ja, eigentlich zu reden, giebt es keine Sprache, die nicht noch im Werden begriffen wäre.

Wir haben ein zwiefaches Bedürfniß, unsre Gedanken zu bezeichnen: Ein Mahl, um sie andern mitzutheilen; und dann auch, sie durch die Zeichen selbst klärer und deutlicher zu machen. Die erste Frage ist hier: welches von beyden Bedürfnissen mußte den Menschen zur Erfindung der Sprache veranlassen?

Die erste Veranlassung läßt sich nur für den Menschen denken, welcher mit andern zusammen lebt; die andere hingegen ließe sich so wohl für den einzeln lebenden Menschen, als für den Menschen, der mit andern in Verbindung lebt, denken, wenn sie, um das Bedürfniß zu fühlen, unsern Erkenntnissen durch Worte einen

größern Grad der Klarheit und der Deutlichkeit zu geben, selbst nicht schon einen gewissen Grad der Klarheit erreicht haben müßten, einen grössern Grad der Klarheit, als wir bey dem einzeln lebenden Menschen voraus zu setzen befugt sind. Nichts ist daher natürlicher, als die ersten Aeußerungen der Sprache bey Menschen, welche mit einander lebten, zu suchen. Das Bedürfniß sich mitzutheilen mußte stärker auf den Menschen wirken, als das Bedürfniß, seinen Erkenntnissen einen höhern Grad von Klarheit und Deutlichkeit zu geben. Denn ehe sein Verstand durch Umgang mit andern einen gewissen Grad der Ausbildung erhalten hatte, konnte er dieses Bedürfniß nicht einmahl fühlen.

Die Veranlassung, seine Gedanken mitzutheilen, war so leicht, und Worte dazu zu wählen, aus mannigfaltigen Gründen so natürlich. Denn Ein Mahl sind gewisse Worte, die so genannten Zwischenwörter, selbst natürliche Zeichen von gewissen Gemüthszuständen, von Freude, Traurigkeit, Furcht u. s. w. Diese Worte werden von jedem Menschen ohne seinen Willen gebraucht, und von jedem andern von selbst verstanden. Ueber dies

sind zweytens Töne selbst vielen Gegenständen, die durch sie bezeichnet werden sollen, nämlich allen hörbaren Gegenständen, ähnlich. Man konnte daher sehr natürlich auf den Gedanken kommen, diese Gegenstände, um sie zu bezeichnen, durch die Stimme nachzuahmen oder sie mit Worten zu bezeichnen.

Ich habe Sie schon bey einer andern Veranlassung auf die Aehnlichkeit der Worte, welche schallende Gegenstände bezeichnen, mit jenen Gegenständen selbst aufmerksam gemacht.*) Um bloß bey Worten unsrer Sprache stehen zu bleiben; so sind die Worte: knallen, knarren, schnarchen, brüllen, den Gegenständen, welche sie bezeichnen sollen, ähnlich. Mich dünkt, dieses zeugt von einer natürlichen Veranlassung, wie Worte zu Bezeichnung tönender Gegenstände zuerst gebraucht sind.

Sichtbare Gegenstände zeigte man anfänglich vielleicht mehr vor, oder man wies vielmehr auf sie hin, als daß man sie durch Worte anzeigte. Denn das Entstehen der Sprache müssen wir uns, wie schon gesagt,

*) Vierzehnter Brief, S. 76.

als etwas sehr allmähliges denken. Allein, bald fand man auch für sichtbare, so wie für Gegenstände der noch übrigen Sinne, Worte. Die ersten Worte, deren man sich zur Bezeichnung derselben bediente, stellten wahrscheinlich diese Gegenstände bloß nach Tönen vor, die wir von ihnen zu hören gewohnt sind. Wir finden wenigstens noch etwas ähnliches bey den Kindern. Wenn diese Gegenstände der Art bezeichnen wollen, für die ihnen kein Nahme bekannt ist; so bezeichnen sie dieselben nach dem Eindrucke, den sie auf den Gehörssinn machen. Den Hund z. B. nennt das Kind nach seinem Bellen, und die Kuh nach ihrem Blöken.

Allein außerdem, werden Sie sagen, giebt es sichtbare oder sonst empfindbare Gegenstände, welche gar nicht durch bestimmte Töne auf das Gehör wirken; wie bezeichnen wir diese? Mich dünkt, diese können hörbaren Gegenständen oder Tönen noch auf eine zwiefache Art ähnlich seyn, nämlich entweder in der Art und Weise, wie sie in der Zeit wahrgenommen werden, oder nach den Eindrücken, welche sie auf das Gefühlsvermögen machen.

Beydes kann in Worten nachgeahmt werden. Der Blitz z. B. ist kein hörbarer Gegenstand; die Plötzlichkeit, mit der er sich zeigt, und die Schnelligkeit, mit der er vorbey geht, druckt aber das Deutsche Wort, das ihn bezeichnet, aus. Das Wort sanft bezeichnet, wie mich dünkt, eben so gut einen Eindruck auf unsern Gefühlssinn; denn die Empfindung, welche mit diesem Eindrucke verbunden ist, ist auch mit dem Worte selbst verbunden. Die Gegenstände des Gefühlssinnes sind mit den Gegenständen des Gehörssinnes noch verwandter, als die Gegenstände des Geschmacks- und Geruchssinnes. Wir finden bey ihnen weit mehr Uebereinstimmung mit Gegenständen des Gehörs- und Gefühlssinnes, als bey diesen. Aus diesem Grunde hat die Sprache für die letztern so wenig eigne Worte.

Zwey und vierzigster Brief.

Es giebt außer den sichtbaren und hörbaren, mit Einem Worte, außer den Gegenständen, welche sich unsern äußern Sinnen darstellen, noch Gegenstände, welche nur durch den innern Sinn wahrgenommen werden können, und noch andere, welche unsern Sinnen, den äußern so wenig als dem innern, gar nicht darstellbar sind, wie Nothwendigkeit, Zufälligkeit u. s. w. Die erstern von diesen Gegenständen bezeichnen wir nach ihrer Aehnlichkeit mit materiellen, den äußern Sinnen darstellbaren Gegenständen. Die Ausdrücke: Vorstellung, Neigung, Gemüthsbewegung, sind alle, wie ich schon ein ander Mahl bemerkte, von äußern sinnlichen Gegenständen oder ihren Verhältnissen zu uns entlehnt. Dieses ist auch selbst, wie die Sprachforscher behaupten, bey den Ausdrücken der Fall, deren Abstammung nicht so sichtbar ist. Man mögte vielleicht schon einen ziemlichen Vorrath von Vorstellungen äußerer Gegenstände und von Worten für

sie haben, ehe man Gegenstände des innern Sinnes durch Worte zu bezeichnen suchte; man brauchte daher sich nicht an diesen oder jenen einzelnen Sinn zu halten, sondern man könnte sie alle nehmen, um von ihnen Worte zu entlehnen. Die Auffindung der Zeichen für Gegenstände, die gar keinem Sinne darstellbar sind, mußte mehrern Schwierigkeiten unterworfen seyn. Allein sie konnten ebenfalls von sinnlichen Dingen oder ihren Eigenschaften und Verhältnissen entlehnt werden. Das Wort Grund z. B. zeigt eigentlich etwas an, worauf etwas anderes ruhet; uneigentlich brauchen wir es, um etwas zu bezeichnen, wodurch etwas anderes begreiflich wird. Zufällig nennen wir das, was von einer bestimmten Ursache unabhängig geschieht, gleichsam als ob es ohne unser Zuthun zu uns herab fiele, oder worüber wir gar nicht Herr sind.

Ich habe bis jetzt nur erst die erste Frage: wie sind wir dazu gekommen, Worte zur Bezeichnung von Gegenständen zu gebrauchen? zu beantworten gesucht. Ich komme daher jetzt auf die zweyte: wie haben wir Worte zur Bezeichnung der Verhältnisse zwischen Gegen-

ständen gefunden, und wie ist man dazu gekommen, den Zusamenhang ganzer Sätze und ganzer Theile der Rede auszudrucken?

Um diese Frage zu beantworten, muß ich erst eine Bemerkung voraus schicken. Die Ausbildung der Sprache scheint mit der Ausbildung unsrer Erkenntnisse gleichen Schritt zu halten. Wir denken aber früher sinnliche Gegenstände, als andere, und jene stellen wir uns eher in Verbindung mit andern, als einzeln vor: eher z. B. den Vogel im Fluge, als den Vogel allein und den Flug allein. Das letztere nämlich fordert eine Trennung und Vereinzelung von Vorstellungen, denen der Verstand nicht gleich gewachsen ist. Die ersten Worte in der Sprache scheinen daher mehr Worte für ganze Urtheile, als für Gegenstände, welche sie einzeln abgesondert bezeichnet hätten. Man hatte vielleicht eher ein Wort, welches sagte: das Pferd wiehert, als man für das Pferd selbst oder für das Wiehern ein besonderes Wort hatte. Das erstere Wort würde aber schon ein ganzes Urtheil, das letztere hingegen nur einen einzelnen Begriff für sich und ohne alle Verbindung ausdrucken.

drucken. Auch in allen vorhandenen Sprachen finden wir noch Spuren, welche uns auf das eben Gesagte hinweisen, nämlich in den Zeitwörtern. Denn diese enthalten in ihren Abwandlungen in den verschiedenen Zeiten nicht allein das Prädikat eines Satzes, sondern auch die Verbindung desselben mit einem Subjekte; oft dieses Subjekt selbst mit, und also ganze Urtheile. Das Lateinische dedit z. B. enthält den ganzen Satz: Er hat gegeben.

Zeitwörter sind aber nur die einzigen Wörter, welche einen ganzen Satz ausdrucken können; sie sind daher natürlicher Weise diejenigen Wörter, welche wir zuerst in den Sprachen aufsuchen müssen. Von welcher Art diese Zeitwörter gewesen, welche Bedeutung sie gehabt, ergiebt sich, wie ich glaube, leicht aus dem vorher gehenden, aus den Grundsätzen, welche für die Bezeichnung der Gegenstände durch Worte aufgestellt sind. Zeitwörter bezeichnen Veränderungen und Zustände, und zwar die ersten Zeitwörter Veränderungen, die durch den Gehörssinn unmittelbar wahrgenommen werden, als z. B.: donnern, krachen. Denn von diesen nur konnten sie nachahmende Zeichen seyn.

Von ihnen ging die Sprache zu andern über, zu Zeitwörtern, welche ihren Gegenstand nur nach einer Aehnlichkeit mit einer hörbaren Veränderung bezeichnen, oder die eben denselben Eindruck auf uns machen, als hörbare Gegenstände selbst.

Man fand aber, wie gesagt, zuerst Zeitwörter, die eine Handlung in concreto nach Zeitverhältnissen, der Zahl des dabey thätigen oder leidenden Subjekts bezeichnen; mit Einem Worte, das verbum finitum war eher in der Sprache, als der infinitivus, ob es gleich, nach unsern gegenwärtigen Sprachen zu urtheilen, sich auf die entgegen gesetzte Art zu verhalten scheint. Denn in ihnen wird der Infinitiv als das Stammwort, und die Tempora und Modi als abgeleitet betrachtet; allein dieses scheint nur so, und ist es nicht wirklich.

Denn voraus gesetzt, daß man eher das Verbum in concreto als in abstracto hatte und gebrauchte, so läßt sich alles doch erklären. Aus dem, oben angegebenen Grunde also angenommen, daß man zuerst mehrere Zeitwörter, und zwar bloß als verba finita hatte; so abstrahirte man bald den Begriff der

Handlung oder des Leidens selbst, den das Verbum in concreto bisher bezeichnete, und bildete das Wort für diesen aus jenem. Allein, so wie man bey der Bildung der Sprachen selbst von dem Conkreten zu dem Abstrakten fortging; so kann man bey dem Lehrvortrage der Regeln einer Sprache umgekehrt von dem Abstraktern zu dem Conkretern, von dem Unbestimmten zu dem Bestimmten fortgehen, weil jenes bey diesem durchgängig zum Grunde liegt. Der Erfinder konnte nur den Weg gehen, welchen ihm die Natur der einzelnen Vorstellungsvermögen vorzeichnet, er mußte vom Einzelnen zum Allgemeinen, von dem Niedern zu dem Höhern mühsam hinauf steigen. Der Sprachlehrer hingegen kann sich die Sprache als nach einem Plane erfunden vorstellen, und in dem Vortrage ihrer Regeln von dem höchsten Punkte ausgehen, von dem der erste Erfinder der Sprache, wenn diese durchaus nach einem Plane entstanden wäre, hätte ausgehen müssen.

Aber wie sind bey den Zeitwörtern die einzelnen Abwandlungen entstanden, wenn die Zeitwörter immer nur in concreto be-

zeichneten, wenn in den Sprachen noch kein verbum infinitum vorhanden war? Die Antwort auf diese Frage ist die Antwort auf eine allgemeinere, welche ich mir für weiter unten erspare.

Drey und vierzigster Brief.

Der erste Schritt zur Bildung einer Sprache war also gethan, wie man Worte für Handlungen und Zustände, die in Ansehung ihrer Zeitverhältnisse völlig bestimmt waren, hatte; der zweyte, wie man Worte, diese Handlungen und Zustände im allgemeinen, ohne Zeit- und Personen- und Zahlverhältnisse zu bezeichnen hatte. Mit diesen war man aber schon so weit gekommen, das handelnde Wesen, oder das Wesen, in dem ein gewisser Zustand wirklich ist, von diesem Zustande selbst zu unterscheiden. Wenn in dem Zeitworte gleich schon der Begriff einer Handlung und ihrer Verknüpfung mit einer Sache lag, so mußte man noch das Wesen besonders bezeichnen, dem diese Handlung oder dieser Zustand beygelegt werden konn-

te. Man mußte Substantive, oder Worte haben, die in dieser Bedeutung gebraucht werden könnten. Ich kann nicht weiter gehen, ohne Sie an etwas aus der Logik zu erinnern.*) In aller unsrer Erkenntniß sind Urtheile, in denen wir einer Sache gewisse Merkmahle beylegen oder absprechen, die Angel, um welche sich alles drehet. Begriffe verknüpfen wir zu Urtheilen, und diese Urtheile wieder zu andern Urtheilen und zu Schlüssen. Die ersten Wörter waren Zeitwörter, welche ganze Urtheile ausdruckten; von diesen ging man zu den Zeitwörtern über, die bloß Handlungen nach Zeitverhältnissen ausdruckten. Man faßte endlich durch Abstraktion das verbum infinitum allein, und bezeichnete Gegenstände abgesondert, denen diese Merkmahle zukamen. Was war natürlicher, als daß man bald auch für Beschaffenheiten, welche man wenigstens nicht nothwendig sich als vorbey gehend denken mußte, Worte fand? Hatte man diese, so war das so genannte verbum substantivum in

*) Der Verfasser dieser Briefe hatte seinem jungen Freunde schon vorher eine Uebersicht über die Logik gegeben; deßhalb kann er sich hierauf so kurz beziehen.

den Sprachen unentbehrlich. Man mußte es haben, um jene Vorstellungen zu Prädikaten von Urtheilen brauchen zu können. So war alles gefunden, was man haben mußte, um ganze Urtheile zu bezeichnen.

Jetzt waren Nennwörter, (Substantive und Adjektive,) und so auch Zeitwörter in der Sprache. Wir haben aber nicht allein diese; sondern auch Abwandlungen derselben. In diesen finden wir eine Regelmäßigkeit, die uns, wie schon vorhin gesagt, vermuthen lassen sollte, daß alle Sprachen nach einem gewissen Plane angelegt seyen. Allein mich dünkt, wir dürfen die Sache nur näher betrachten, um uns dieses auf eine befriedigende Art zu erklären.

Ich will es zuerst für die Zeitwörter versuchen; denn was sich für deren Abwandlung sagen läßt, mögte auch auf die Nennwörter von selbst anwendbar seyn. Man hatte, als man Zeitwörter hatte, welche nicht ganze Urtheile bezeichnen, wie ich mir vorstelle, zuerst Zeitwörter, welche Zustände nach ihren Zeit- und Personenverhältnissen völlig bestimmt bezeichneten, und zu allererst nur Worte, welche hörbarer Handlungen Zustände auf die erste

Art bezeichneten. Diese waren dem Bezeichneten ähnlich, weil sie es nachahmen sollten. Man mußte natürlich auch bald für viele Handlungen und Zustände mehrere Worte haben, welche sie nur in verschiedenen Zeit- und Personenverhältnissen bezeichnen konnten. Mehrere Worte, die eine und eben dieselbe Handlung, nur in verschiedenen Verhältnissen, in Rücksicht auf Zeit, Person u. s. w. bezeichnen, mußten nothwendig ähnlich; sie mußten aber auch verschieden seyn: ähnlich, weil sie eine und eben dieselbe hörbare Sache nachahmen sollten; verschieden, weil sie dieselbe sonst nicht in verschiedenen Zeitverhältnissen hätten bezeichnen können. Wollte man z. B. sagen, daß es jetzt donnere, und daß es gedonnert habe; so war das Wort, welches das erstere, und welches das letztere bezeichnet, ähnlich und auch verschieden.

Bey einer zweyten Handlung, oder einem zweyten Zustande, welchen man eben so in verschiedenen Zeitverhältnissen bezeichnen mußte, nahm man die Worte, die den ersten in seinen verschiedenen Zeitverhältnissen bezeichneten, zum Muster, ohne diese selbst sich klar

vorzustellen. Hatte man ein Wort für das eine Zeitverhältniß, in welchem die Handlung oder der Zustand bezeichnet war, so war von selbst das Wort, welches eben diese Handlung oder diesen Zustand, nur in einem andern Zeitverhältnisse, bezeichnen sollte, gefunden. Man bildete es nämlich nach der Analogie jener Worte; man machte es auf eine ähnliche Art von dem ersten Worte verschieden, als das eine jener Worte von dem andern verschieden war.

Was thut es zur Sache, wenn ich, um das eben Gesagte zu erläutern, annehme, unsre Deutsche Sprache sey eine ursprüngliche Sprache, welche sich aus keiner andern gebildet? Gesetzt nun, man hätte die Wörter sang und singt schon in der Bedeutung, welche sie jetzt haben, gebraucht; so hatte man zwey Wörter für eine Handlung, nur in verschiedenen Zeitverhältnissen; beyde waren ähnlich, weil sie der bezeichneten Sache ähnlich waren, zwischen beyden aber war noch eine Verschiedenheit. Gesetzt nun ferner, jemand, der einen andern auf irgend einen Klang, den er jetzt hört, aufmerksam machen wollte, und sagte ihm:

es klingt; so würde er, um dieses Klingen als etwas zu einer jetzt vergangenen Zeit Wirkliches zu bezeichnen, das Wort klang machen. Dieses ist jenem Worte, welches dasselbe für die gegenwärtige Zeit bezeichnete, ähnlich, und auf gleiche Art von demselben verschieden, als das Wort sang von singen, oder als das Wort, welches dieselbe Handlung für die vergangene Zeit bezeichnet, von dem, welches sie für die gegenwärtige Zeit bezeichnet. Mit Einem Worte, es findet sich hier dieselbe Analogie zwischen Worten und ihren Bedeutungen wie dort. — Man legte also eine Analogie von Worten und Bedeutungen zum Grunde, um aus den ersten Zeitwörtern, welche man in der Sprache hatte, andere abzuleiten.

Verstehen Sie mich aber nicht unrecht. Ich behaupte keinesweges, daß man diese Analogie klar gedacht und es sich ausdrücklich vorgesetzt habe, sie in der weitern Ausbildung der Sprache zum Grunde zu legen, sondern dieses geschah ganz natürlich auch ohne allen eigentlichen Vorsatz; es mußte aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens von selbst erfolgen. Ich bleibe, um

dieſes zu erläutern, bey der vorher gehenden Vorausſetzung. Ich nehme an, daß man ſchon die Wörter ſingt und ſang, und auch ſchon das Wort klang hatte, und daß jemand die Handlung, welche das letztere ausdruckt, für die vergangene Zeit bezeichnen wollte: ſo mußte er zuerſt die Vorſtellung dieſer Handlung haben, wenn ſie ihm auch nicht gegenwärtig war; die Vorſtellung dieſer Handlung mußte bey ihm die Vorſtellung des Zeichens hervor rufen, und dieſes ihn von ſelbſt beſtimmen, das jetzt zu findende Zeichen ihm ähnlich zu machen. Dieſer Vorſatz mußte nun ſchon die Vorſtellung des Wortes ſang herbey führen, weil dieſes eine Handlung oder eine Veränderung in gleichen Zeitverhältniſſen bezeichnete; und das Wort, welches man ſuchte, war gefunden.

Je mehrere Worte nach einer Regel ſchon gebildet waren, je mehr war voraus zu ſetzen, daß die weiter zu findenden Worte ihnen auf die angegebene Weiſe ähnlich gemacht wurden.

Vier und vierzigster Brief.

Wie gesagt, theuerster Freund, deutliches entwickeltes Raisonnement war es nicht, welches die Menschen bey der Auffindung der Abwandlungen leitete, sondern jene Reihe von Vorstellungen war bloß dunkel in ihrer Seele.

Sie dürfen, um diese Behauptung, ich will nicht sagen, gewiß, doch höchstwahrscheinlich zu finden, Ihre Aufmerksamkeit nur auf einen ähnlichen Fall richten, wenn er anders bis jetzt Ihrer Aufmerksamkeit entgangen seyn sollte. Ausländer, oder überhaupt Personen, welche unsre Deutsche Sprache nicht als ihre Muttersprache reden, und sie mithin erst in reifern Jahren lernten, überlassen sich größten Theils der Leitung solcher Analogien in dem Gebrauche derselben. Sie bringen daher in die Sprache eine Regelmäßigkeit, welche sie nicht hat, und bloß dadurch, daß sie gewisse Regeln als allgemein oder ausnahmenlos befolgen. In unsrer Sprache z. B. erhält das Supinum in der Regel eine Vermehrungssyl-

be; bey Wörtern, die aus der Lateinischen oder andern davon abgeleiteten Sprachen entlehnt sind, ist aber eine Ausnahme. Ich habe wenigstens öfter von Juden, welche ich hier den Ausländern gleich setze, da sie unsre Deutsche Sprache eigentlich nicht als ihre Muttersprache reden, und mit ihr also auch nicht gut zurecht zu kommen wissen, gespekulirt, gestudirt, gespaziert, und ähnliche Supina gehört; es versteht sich, nur von solchen, welche die Sprachregeln nicht wissenschaftlich erlernt hatten. Zu diesen und ähnlichen Fehlern konnte sie nur eine dunkel vorgestellte Analogie, oder vielmehr die Vorstellung eines andern ähnlichen Falles, dessen Vorstellung mit dem gegenwärtigen vergesellschaftet ist, verleiten. Solche Analogien, als diese in dem Gebrauche einer schon erfundenen Sprache leiten, schwebten auch den ersten Erzeugern der Sprache vor, wenn sie ein Wort nach dem Vorbilde des andern machten, ohne dieses Wort zum Vorbilde genommen zu haben. So kamen, denke ich mir, Abwandlungen von Zeitwörtern in die Sprache.

Verabredungen hier voraus zu setzen, ist geradehin unmöglich; denn man hatte, ehe Abwandlungen in den Sprachen waren, zu wenig Sprache, um diese Verabredungen zu treffen. Daß jeder von den ersten Sprachbildnern Regeln vor Augen gehabt, läßt sich eben so wenig denken; denn dazu würde ein Grad der Geistesbildung erfordert werden, welcher jenen Menschen fremd seyn mußte. Es bleibt also wohl nichts anderes übrig, als das vorher Gesagte.

Abwandlungen finden sich in den Sprachen nicht allein bey Zeitwörtern, sondern auch bey den Nennwörtern. Bey diesen sind sie auf gleiche Art entstanden, als bey jenen, nämlich nach dunkel vorgestellten Analogien. Denn was zeigen die Endfälle anderes an, als eine und eben dieselbe Sache in verschiedenen Verhältnissen?

Hatte man einmahl Zeitwörter und Nennwörter, und konnte sie verbinden, so konnte man durch ihre Verbindung ganze Urtheile bezeichnen. Für die Verbindung der einzelnen Worte zu Urtheilen fand man ebenfalls bald Regeln, oder vielmehr, es fand sich von

selbst für sie eine Regelmäßigkeit in den Sprachen; denn die Vorstellung einer Verbindung leitete die Menschen bey der Bezeichnung aller übrigen, wenn sie dabey gleich keine deutliche Vorstellung von Regeln zum Grunde legen konnten. Hierdurch hatte man nun schon viel gewonnen. Man konnte nämlich durch eine kleine Zahl von Worten eine große Menge von Urtheilen bezeichnen; denn eine nicht sehr große Zahl von Dingen läßt, wie Sie aus der Mathematik gelernt haben, eine große Menge von Verbindungen zu.

Fünf und vierzigster Brief.

Bis jetzt, dünkt mich, habe ich gezeigt, oder doch wenigstens zu zeigen versucht, wie man in der Sprache auf Worte für Dinge und ihre Merkmahle und die Verknüpfung ihrer Vorstellungen zu Urtheilen gekommen.

Wir bezeichnen aber in unsern Sprachen nicht allein Urtheile, sondern auch ihre Verbindungen, ihre Abfolge, ihre wahre oder anscheinende Entgegensetzung. Wörter, die dieses

ausdrucken, sind die so genannten Verbindungswörter. Wie sind die Sprachbildner auf diese gekommen?

Natürlich mußte, so bald man Urtheile dachte, der Verstand gewisse Verhältnisse unter ihnen finden, wenn diese gleich anfangs nicht klar vorgestellt wurden; zu Bezeichnung derselben kam man erst später. Man entlehnte die Worte zuerst von Verhältnissen sinnlicher Gegenstände in dem Raume und der Zeit. Ich greife nach dem ersten besten Beyspiele, und stoße auf folglich und daher. Das erstere ist von Gegenständen in dem Raume, das letztere von dem Nach einander seyenden in der Zeit entlehnt. Erlauben Sie mir, dabey einen Augenblick stehen zu bleiben, und wenn es auch nur zum Ueberflusse wäre. Daher zeigt auf einen Ort, von welchem etwas bewegt wird. An diesem Orte muß der bewegte Körper eher seyn, als an dem, wohin er soll. So ist auch der Grund, aus dem wir schließen, eher in unsrer Erkenntniß, als das, was wir aus ihm ableiten. Folglich zeigt eben so an, daß etwas auf etwas folge, oder nach ihm sey. Der Reichthum einer Sprache an Verbin-

dungswörtern, dünkt mich, giebt den besten Maßstab der Verstandes = Kultur der Nation, welche sie redet; so wie der richtige Gebrauch derselben der beste Maßstab des Verstandes eines Menschen ist, der sie redet. Wer z. B. ein aber für ein weil gebraucht, in dessen Kopfe muß wahrlich das Licht des Verstandes erst noch aufgehen.

Noch eine Bemerkung, die sonst in dieser Materie voran zu stehen pflegt, ist mir übrig. Fast alle Wörter in den Sprachen bezeichnen bloß allgemeine Begriffe, oder vielmehr Dinge, in so fern sie unter allgemeinen Begriffen enthalten sind; nicht einzelne Dinge. Dieses geht so weit, daß selbst alle eigenthümliche Nahmen, wie die Sprachforscher zur Genüge dargethan haben, ursprünglich Appellative waren. Mich dünkt auch, dieses ist sehr natürlich, wenn gleich derjenige, welcher zuerst ein Wort gebrauchte, dasselbe bloß zur Bezeichnung einer einzelnen Sache anwendete. Diese einzelne Sache nämlich wurde immer nach gewissen Merkmahlen, durch welche sie vorzüglich in die Sinne fiel, bezeichnet; nachmahls wurde jenes Wort zu Bezeichnung eines jeden Gegenstan-

standes gebraucht, an dem sich eben dieselben Merkmahle fanden, oder es wurde ein Zeichen, das auf alles geht, was unter einem Begriffe enthalten ist. Was die eigenthümlichen Nahmen in unsern gegenwärtigen Sprachen betrifft, so wurden sie Dingen erst wegen gewisser Beschaffenheiten beygelegt, welche ihnen in einem vorzüglichen Grade zukommen, und wurden endlich zur Bezeichnung dieser Dinge ausschließend gebraucht.

Sechs und vierzigster Brief.

Ich habe in meinem letztern Schreiben den Ursprung der Sprache aus seinen unmittelbaren, und noch nicht aus seinen letzten Gründen zu erklären gesucht. Diese können nichts anderes als gewisse geistige Vermögen seyn.

Bey dem ersten Schritte, welchen der Mensch that, sich durch Worte mitzutheilen, mußte er natürlich voraus setzen, in einem andern die Vorstellung des Gegenstandes, den er bezeichnen wollte, erwecken zu können; er mußt, wenn er z. B. zuerst hörbare Gegen-

stände durch Worte, welche ihnen ähnlich waren, bezeichnen wollte, voraus setzen, daß die Vorstellung eines ähnlichen Gegenstandes die Vorstellung des andern hervor rufe. Bey dem folgenden Schritte, wo er sichtbare Gegenstände, welche sich durch gewisse Töne ankündigen, bezeichnete, mußte er voraus setzen, entweder, daß die Vorstellung der Wirkung die Vorstellung der Ursache, oder, daß die Vorstellung eines zugleich zeitigen Gegenstandes die Vorstellung des andern hervor rufe. Jenes war ein Associationsgesetz, und dieses ingleichen. Aber auch der erste Schritt in der Bildung der Sprache war nur durch die Vorstellung eines Associationsgesetzes möglich; denn daß die Vorstellung eines ähnlichen Gegenstandes die Vorstellung des andern herbey führe, ist ein Gesetz der Association der Vorstellungen. Die Vorstellung dieser Gesetze mußte ebenfalls die Menschen leiten, wenn sie Gegenstände irgend eines andern Sinnes als des Gehörssinnes entweder nach dem Eindrucke, den sie auf unsern Gefühlssinn, oder nach ihrer Aehnlichkeit, die sie mit Tönen haben, in so fern sie so wohl als diese

Töne sich in der Zeit darstellen, bezeichnen wollten.

Klare und von andern abgesondert gedachte Erkenntniß brauchte dieses nicht zu seyn; sondern dunkle Erfahrungserkenntniß, wie wir deren mehr haben, war hierzu hinreichend.

Damit Sie mir das Daseyn solcher Erfahrungserkenntnisse nicht läugnen, muß ich mich auf Beyspiele derselben berufen. Zum Glücke, daß mir hier selbst ein Beyspiel in der Nähe liegt. Es ist nämlich eine sehr gemeine Gewohnheit, daß man, um sich in der Zukunft an etwas zu erinnern, einen Knoten in das Schnupftuch schlingt. Schwerlich mögte man dieses dem Psychologen abgelernt haben; sondern nichts, als die dunkle Erfahrungserkenntniß, daß die Vorstellung eines Gegenstandes die Vorstellung eines andern zugleich zeitigen wieder hervor rufe, liegt bey den meisten Menschen dieser Gewohnheit zum Grunde. Zuerst also setzt der Ursprung der Sprache eine, wenn gleich nicht deutliche oder klare, doch dunkle Vorstellung der Associations-Gesetze voraus.

Aber diese allein konnte den Menschen nicht weiter führen, als bloß zur Auffindung einzelner Worte, die noch keine Sprache machen. Sollte nämlich schon eine, wenn auch nur mangelhafte, Sprache vorhanden seyn, so mußten diese Worte auf eine gewisse Art abgeändert und verknüpft werden können.

Auf welche Art in die Sprache die Abwandlungen und Veränderungen einzelner Wörter gekommen, habe ich schon in dem vorher gehenden gezeigt, nämlich durch die Vorstellung einer Analogie zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Hatte man zwey Wörter, welche eine und eben dieselbe Sache, nur in verschiedenen Verhältnissen, bezeichneten, so durfte man nur ein drittes Wort haben, welches einen andern Gegenstand in irgend einem der Verhältnisse bezeichnete, in welchem das erste und zweyte Wort ihn ausdrucken; und ein viertes Wort, das denselben Gegenstand in dem andern der obigen Verhältnisse bezeichnen sollte, war wie von selbst gefunden. Man brauchte nur ein Wort zu machen, welches von dem dritten auf eine ähnliche Art verschieden war, wie das zweyte von dem ersten. Man mußte, um dies-

ses zu können, zuerst sich eine Analogie zwischen den Bedeutungen mehrerer Wörter vorstellen, und nach dieser Analogie die Wörter bilden, welche man suchte.

Analogie ist aber nichts anderes als eine Uebereinstimmung oder Einerleyheit mehrerer Verhältnisse; oder eine Analogie ist da, wo sich ein erstes zu einem zweyten auf gleiche Weise als ein drittes zum vierten verhält. Um Analogien zwischen mehrern Bedeutungen zu finden, mußte man zuvörderst sich eine Verschiedenheit zwischen denselben vorstellen. Man mußte vorher das erste von dem zweyten, und so auch das dritte und vierte unterscheiden; dann mußte man sehen, daß die zweyte Bedeutung von der ersten auf eben die Art verschieden sey, als die vierte von der dritten. Das erste war das Werk des Scharfsinnes, und das zweyte des Witzes.

Um in die Sprache Regelmäßigkeit zu bringen, mußten, wenn schon einzelne Wörter da waren:

Zweytens noch Witz und Scharfsinn thätig seyn: der Scharfsinn, um eine Verschiedenheit zwischen verschiedenen Verhält-

nissen zu finden, in welchen eine und dieselbe Sache bezeichnet werden sollte; und der Witz, um zwischen diesen Verhältnissen selbst Analogie zu finden. Aber wenn man diese Analogien zwischen mehrern Bedeutungen schon gefunden hatte; so mußte das reproduktive Vermögen vorher schon thätig gewesen seyn, um bey der Vorstellung des einen Verhältnisses die Vorstellung des andern wieder hervor zu rufen, und eben so wohl auch, um das eine Wort nach der Analogie des andern zu modeln.

Der Gang, den man hier nahm, ist folgender. Gesetzt, man hatte für eine Handlung, welche im allgemeinen A heißen mag, ein Wort, g, welches sie in irgend einem bestimmten Verhältnisse bezeichnete, und ein anderes, h, welches sie in einem zweyten bezeichnete, und man wollte eine andere Handlung, B, für welche man schon ein Wort, k, in dem Verhältnisse hatte, welches für A durch g ausgedruckt wird, in dem Verhältnisse bezeichnen, welches für A durch h bezeichnet wird; so weckte zuerst diese Handlung, in dem letztern Verhältnisse genommen, die Vorstellung von g auf, diese die Vorstellung von h. Bey-

de sind durch den Begriff von A mit einander vergesellschaftet. Die Vorstellung der Wörter g und h weckt aber natürlich die Vorstellung des Verhältnisses auf, worin beyde mit einander stehen. Die Vorstellung dieses Verhältnisses läßt mich urtheilen, daß das Wort, welches ich suche, zu k in dem Verhältnisse stehen müsse, worin h zu g steht, das heißt, daß es auf einerley Weise davon verschieden seyn müsse; und das gesuchte Wort ist gefunden.

Wenn wir also die Erfordernisse zur Erzeugung der Sprache in der Ordnung aufstellen wollen, in welcher sie nothwendig sind; so wären sie folgende:

1. das reproduktive Vermögen;
2. die Vorstellung der Associationsgesetze;
3. Witz und Scharfsinn.

Das letztere, um Regelmäßigkeit in die Sprache zu bringen; das zweyte, weil ohne dieses niemand auf den Gedanken kommen konnte, einem andern sich durch Worte mitzutheilen; und das erste, theils, weil Witz und Scharfsinn sich ohne dasselbe nicht äußern konnten, und theils auch, weil die Erkenntniß der Associationsgesetze nur aus Erfahrungen über

das reproduktive Vermögen geschöpft werden konnte.

Sieben und vierzigster Brief.

Ich habe Sie bisher mit den einzelnen Vorstellungsvermögen und den Gesetzen, nach welchen sie sich äußern, bekannt zu machen gesucht. Auch habe ich schon mehreres über den gegenseitigen Einfluß, den sie in Rücksicht ihrer Aeußerungen auf einander haben, gesagt, ob ich mir gleich diese Materie ganz bis zuletzt, wo ich von den einzelnen Vorstellungsvermögen gehandelt hätte, aufbehalten wollte; denn die Aeußerungen des einen Vermögens befördern entweder die des andern, oder sie halten sie auf. Allein es ging mir hier nicht besser, als bey unsern mündlichen Unterredungen. Ich wußte zwar meinen Weg sehr gut, und hatte ihn mit dem ernsten Vorsatze, ihn nicht zu verlassen, betreten; aber eine Frage oder ein Einwurf, welchen ich von Ihnen hörte, machte mich auf Dinge, die zwar nicht auf diesem Wege, aber doch

nahe an demselben lagen, aufmerksam, und unvermerkt verließ ich ihn, wenn ich mich gleich bald wieder auf ihn zurück zu finden wußte. Alles über den Einfluß der einzelnen Vermögen in einander zu sagen habe ich indeß noch nicht Gelegenheit gehabt. Ich muß es daher jetzt nachhohlen.

Der Gebrauch unsers Verstandes hängt sehr von dem Gebrauche unsrer Sinne ab, wird aber auch anderseits wieder von ihm eingeschränkt. Denn unsre Erkenntniß von den wirklichen Gegenständen dieser Welt können wir zuletzt nur aus der Erfahrung schöpfen; Erfahrungen können wir aber nur über solche Gegenstände anstellen, welche wir empfinden. Auf der andern Seite kann unser Verstand auch nicht thätig seyn, wenn unsre Sinne zu beschäftigt sind, besonders wenn eine zu große Mannigfaltigkeit von Gegenständen von uns zugleich angeschauet wird. Es ist eine Erfahrung, welche Sie gewiß schon öfter anzustellen Gelegenheit gehabt haben, daß wir uns, wenn eine Menge von Gegenständen auf unsre Sinne, so zu sagen, eindringt, in einer Art von Taumel befinden. Wir sehen vieles und sehen doch

nichts, weil wir nicht Zeit haben, irgend eine Vorstellung zur Klarheit zu erheben. Es ist ganz natürlich, daß unser Verstand, wenn er anderweitig zu sehr beschäftigt ist, auch unsre Anschauungen nicht zur Klarheit kommen läßt. Wer mit gewissen andern Gedanken zu beschäftigt ist, wird die bekanntesten Dinge, die ihm vor Augen kommen, nicht erkennen.

Wie der Gebrauch des Verstandes von den Aeußerungen des Gedächtnisses befördert oder durch sie eingeschränkt wird, habe ich schon vorher *) zu bemerken Gelegenheit gehabt.

Witz und Scharfsinn sind nichts anderes als Arten des Verstandes, oder vielmehr der Verstand selbst, in so fern er sich auf gewisse Art äußert. Es ist daher nichts natürlicher, als daß der Witz so wohl als der Scharfsinn des beständigen Dienstes des Gedächtnisses bedürfen; denn um Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten unter zwey Dingen aufzufinden, muß das Gedächtniß bey der Vorstellung des einen die Vorstellung des andern herbey rufen. Auch die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft

*) Sieben und dreyßigster Brief, S. 180 u. f.

thut besonders dem Witze ihre Dienste, vorzüglich bey denen Einfällen, welche durch ihre Neuheit im höhern Grade überraschen; denn sie setzen immer eine sehr lebhafte Vorstellung des Gegenstandes voraus, den der Witz mit dem andern zusammen stellt.

Acht und vierzigster Brief.

Ich habe Sie in meinen vorher gehenden Briefen nicht allein mit den einzelnen Vorstellungsvermögen an sich, sondern auch mit den vorzüglichsten Zuständen derselben, dem Schlafen, Wachen, Träumen, dem Zustande der Zerstreuung und der Vertiefung, wenigstens so weit bekannt zu machen gesucht, als die Natur dieser Zustände auf der Natur des Vorstellungsvermögens allein beruht. Das Uebrige von diesen Zuständen, was aus der Theorie des Begehrungs- und Gefühlsvermögens erklärt werden muß, kann ich Ihnen erst, wenn ich Sie mit diesen Vermögen bekannt gemacht habe, mittheilen; so wie ich bis dahin auch die Beschreibung mehrerer anderer See-

lenzustände, in welchen eins der genannten Vermögen hauptsächlich herrschend ist, verschieben muß.

Seele und Körper stehen überall in einem gegenseitigen Einflusse. Die Thätigkeit der Seelenvermögen hängt von Veränderungen des Körpers ab, und umgekehrt werden durch Seelenveränderungen wiederum in dem Körper selbst Veränderungen hervor gebracht. Dieser Zusammenhang ist auch in Ansehung unsers Vorstellungsvermögens sichtbar vorhanden, nicht allein bey der Sinnlichkeit, welche äußere Gegenstände immer nur vermittelst gewisser Eindrücke, welche diese auf gewisse Theile unsers Körpers, nämlich auf die sinnlichen Werkzeuge, machen, vorstellt, sondern auch in Ansehung des Verstandesgebrauchs.

Denn Ein Mahl hängt der Gebrauch des Verstandes selbst von dem körperlichen Zustande ab, in dem wir uns befinden. Wenn unser Körper durch Ruhe gestärkt ist, so geht unser Denken glücklich von statten, da hingegen es bey körperlicher Ermüdung oder Schwäche wie gehemmt ist. Der Verstandesarbeit, welche uns in der Morgenstunde ein Spielwerk ist, sind wir gleich

nach einer starken Mahlzeit oder kurz vor dem Schlafengehen nicht gut gewachsen.

Allein der Körper äußert nicht allein auf unsern Verstandesgebrauch einen Einfluß, sondern umgekehrt hängt auch der Zustand unsers Körpers von dem Gebrauche, den wir von unserm Verstande gemacht haben, ab. Lange angestrengte Verstandesarbeit ermüdet den Körper eben so wohl als starke Bewegung. Wir empfinden nach einem anhaltenden angestrengten Denken Müdigkeit und Schmerzen nicht allein im Kopfe, sondern auch in dem übrigen Körper, wenn er gleich vorher bey jener Verstandesarbeit der völligsten Ruhe zu genießen schien.

Auch die Einbildungskraft wirkt auf den Körper und erfährt umgekehrt seinen Einfluß. Nichts ist bekannter, als daß Vorstellungen, welche die Einbildungskraft uns herbey führt, den Körper zu unwillkührlicher Thätigkeit reitzen, und so auch, daß der Zustand der Einbildungskraft selbst durch körperliche Zustände bestimmt wird. Dichter sind nicht umsonst so reich im Lobe des Weins; denn viele von ihnen mögen aus Erfahrung

wissen, daß er der Einbildungskraft einen Schwung und ihren Bildern ein ungewohntes Leben giebt.

Nehmen Sie das, was ich von dem Einflusse des Körpers auf den Gebrauch des Verstandes und der Einbildungskraft gesagt habe, zusammen; so ist nichts begreiflicher, als wie der Gebrauch unsers Gedächtnisses von dem Zustande unsers Körpers abhängt. Denn die Thätigkeit dieses Vermögens ist weiter nichts als eine Thätigkeit des Verstandes und des reproduktiven Vermögens, welche nur in gewisser Weise mit einander verbunden sind.

Insbesondere gilt dieses von dem absichtlichen Gebrauche des Gedächtnisses, wenn wir uns auf Gegenstände, welche uns schon vormahls beschäftigten, wieder zu besinnen suchen. Bey körperlicher Ermüdung und Schwäche will es hiermit nicht fort.

Neun und vierzigster Brief.

Gefühle haben wir, in so fern wir gewisse Zustände der Seele bey uns zu erhalten oder zu entfernen streben. Freude, Bewunderung, Liebe und Haß z. B. sind solche Gefühle. Wir nennen Gefühle angenehm, in so fern wir sie zu unterhalten, und unangenehm, in so fern wir sie zu entfernen streben. Ich sage: angenehm nennen wir Gefühle, in so fern wir sie zu unterhalten suchen, und unangenehm in der entgegen gesetzten Rücksicht; denn ein und eben derselbe Gemüthszustand kann in der einen Rücksicht angenehm, in der andern unangenehm seyn. Rachsucht z. B. ist ein Zustand, in welchem das Bewußtseyn einer Beleidigung unangenehm ist, hingegen die Vorstellung meiner Ueberlegenheit angenehm. Solche Gefühle, welche theils angenehm, theils unangenehm sind, nennen wir gemischte Gefühle oder Empfindungen; denn man nennt, wie ich Ihnen schon anderwärts sagte, Gefüh-

le auch Empfindungen,*) ob mir diese Benennung gleich nicht wohl gewählt scheint, da Empfindung auch den Eindruck eines Gegenstandes bezeichnet, durch welchen wir zur Anschauung desselben bestimmt werden. **) Das Wort Gefühl ist zwar auch vieldeutig, wenn es in der einfachen Zahl genommen wird, da es einen Sinn, eine Empfindung desselben und das bezeichnet, was dem Angenehmen und Unangenehmen gemein ist; allein wenn man von Gefühlen in der mehrern Zahl redet, so findet diese Vieldeutigkeit nicht mehr Statt.

Angenehme Gefühle nennt man auch Lust, ingleichen Vergnügen; unangenehme, Unlust und Mißvergnügen. Allein die Wörter Lust und Vergnügen, und so auch Unlust und Mißvergnügen, sind nicht als so ganz gleich bedeutend zu betrachten. Die ersten beyden bezeichnen zwar angenehme Gemüthszustände, allein das, was Lust verursacht, ist aus einem andern Grunde die Ursache von einem angenehmen Gemüthszustande, als das, was,

*) Fünfter Brief, S. 21.

**) Zehnter Brief, S. 44.

was Vergnügen verursacht. Doch hiervon kann ich erst weiter unten ausführlicher reden, wenn wir erst die Gründe, um deren willen uns Gegenstände angenehm oder unangenehm sind, werden aufgefunden haben. Denn die Wörter: angenehm und unangenehm, brauchen wir nicht allein von Gemüthszuständen, sondern auch von Gegenständrn selbst, in so fern ihre Vorstellung die gleichnahmigen Gegenstände bezeichnet. Wir nennen so z. B. nicht allein den Genuß einer Speise oder eines Getränkes, sondern auch die Speise und das Getränk selbst angenehm oder unangenehm.

Den Zuständen des Vergnügens und des Mißvergnügens und ihrer Vermischung setzt man den Zustand der Gleichgültigkeit entgegen. Denn unter diesem versteht man den Zustand, in welchem wir so wenig Vergnügen als Mißvergnügen empfinden. Vielleicht ist kein Augenblick unsrer Dauer, in welchem wir nicht Vergnügen oder Mißvergnügen empfinden, mithin kein Augenblick, in welchem dieser Zustand der Gleichgültigkeit wirklich wäre; dessen ungeachtet können wir uns diesen als einen Zustand denken, dem sich

unser jedesmahliger Empfindungszustand mehr oder minder nähert. Der Zustand des Gleichgewichts würde ein Zustand seyn, in welchem ein Gegenstand uns so wenig Vergnügen als Mißvergnügen verursacht, weil die Gründe zum Vergnügen oder Mißvergnügen sich gegenseitig aufheben; oder der Zustand, in dem wir kein Vergnügen genießen, weil es durch die entgegen gesetzten Gründe zum Mißvergnügen aufgehoben wird, und wo wir gleichfalls keinem Mißvergnügen ausgesetzt sind, weil die Gründe zum Mißvergnügen durch das entgegen gesetzte Vergnügen aufgehoben werden. Ein solcher Zustand des Gleichgewichts mögte aber eben so wenig vorhanden seyn als ein Zustand der Gleichgültigkeit. Indeß können wir den Begriff dieses Zustandes immer beybehalten, als den Begriff von etwas, dem sich unser Vergnügen an einem Gegenstande, wenn es von Mißvergnügen begleitet, oder unser Mißvergnügen an einem Gegenstande, wenn dieser uns wieder in anderer Rücksicht Vergnügen macht, mehr oder minder nähert, ob es ihn gleich nie völlig erreichen kann.

Funfzigster Brief.

Gefühle sind nicht das Werk des Vorstellungsvermögens, auch nicht des Begehrungsvermögens; allein so wohl mit Vorstellungen als mit Begierden und Verabscheuungen verbunden, dergestalt, daß eine Vorstellung oder ein Begehren und Verabscheuen von gewissen Gefühlen begleitet wird. Ein witziger Einfall belustigt uns, so wie der Anblick einer schönen, nicht zu hellen oder zu dunkeln Farbe uns angenehm ist. In beyden Fällen ist aber unser Vorstellungsvermögen auf eine gewisse Weise beschäftigt. Aber nicht allein das produktive, sondern auch das reproduktive Vermögen enthält den Grund gewisser Gefühle. Die Einbildungskraft enthält z. B. so gut eine reichhaltige Quelle von Vergnügen als die Sinne und der Verstand. Doch ich will von jedem dieser Gefühle einzeln reden.

Sinnliche Gefühle sind solche, welche sinnliche Eindrücke begleiten. Das Vergnügen, welches der Wohlgeschmack einer Speise

begleitet, oder welches der Anblick einer schönen Farbe gewährt, ist von dieser Art. Sinnliche Gefühle können angenehm seyn; sie können auch unangenehm seyn. Eine helle schreyende Farbe ist, wie ein kreischender oder schmetternder Ton, den meisten Menschen unangenehm, eben so wohl als eine schmutzige blasse Farbe und ein sehr dumpfer Ton in der Regel zuwider sind. Hieraus sehen Sie, daß Eindrücke auf unsre Sinne, um angenehm zu seyn, nicht zu stark und nicht zu schwach seyn dürfen. Wenn ich eine zu helle Farbe lange ununterbrochen sehe, so wird mein Auge müde, und eben so ermüdet auch ein schreyender Ton mein Ohr. Ein zu dumpfer, schwacher Ton scheint eben so wie eine zu blasse oder zu schwache Farbe aus dem entgegen gesetzten Grunde zu mißfallen. Bey diesen nämlich ist unser Auge oder Ohr nicht hinlänglich beschäftigt. Sinnliche Eindrücke, die uns also vergnügen sollen, müssen nicht zu schwach und auch nicht zu stark seyn. Es ist dieses nicht allein für den Sinn des Gesichts und Gehörs, sondern es ist auch für die übrigen Sinne wahr. Der matte Geschmack einer Speise

oder eines Getränkes ist uns ekelhaft, so wie ein zu starker ätzender Geschmack, wenigstens auf die Dauer, uns beschwerlich fallen würde. Es ist also allgemein wahr, daß nur die mittlern Eindrücke gefallen, d. h., diejenigen, welche nicht zu stark und nicht zu schwach sind. Die Erfahrung bestätigt dieses auch unmittelbar. Der Anblick der grünen Fabe ist allen Menschen ohne Unterschied angenehm, weil der Eindruck, den diese Farbe auf unser Auge macht, nicht zu stark und nicht zu schwach ist. Die mittlern Töne gefallen; sie machen auf unser Ohr einen Eindruck, der nicht zu stark und auch nicht zu schwach ist.

Sinnliche Gefühle, die eben deßhalb unangenehm sind, weil die Eindrücke, auf welche sie erfolgen, zu stark sind, nennen wir sinnliche Schmerzen. Es erhellet für sich, daß unsre sinnlichen Gefühle so verschieden seyn können, als unsre Sinne selbst verschieden sind, daß andere Gefühle unsern Gesichtssinn, andere unsern Gehörssinn, und noch andere unsern Geschmackssinn u. s. w. begleiten, wenn gleich die Gefühle einer jeden Art verschiedenen Arten in Ansehung des Grades

ihrer Stärke von einander sehr verschieden seyn sollten.

Denn im Ganzen sind die Gefühle, welche Eindrücke der edlern Sinne, des Gesichtssinnes, Gehörssinnes und auch zum Theil des Gefühlssinnes, begleiten, nicht so stark als die Gefühle, von welchen Eindrücke auf den Sinn des Geschmacks, Geruchs, und noch andere Eindrücke auf den Gefühlssinn begleitet werden. Es scheint hier folgende Stufenfolge Statt zu finden. Am stärksten sind die Gefühle, welche Eindrücke auf den gröbern Gefühlssinn begleiten, Gefühle, die auf einen Stoß, Schlag und dergleichen erfolgen. Nächst diesen kommen Gefühle, welche Eindrücke des Geruchssinnes und Geschmackssinnes begleiten; dann die Gefühle, welche Eindrücke des feinern Gefühlssinnes begleiten, wenn wir z. B. das Runde und Eckige, das Rauhe oder Glatte durch das Gefühl erkennen. Schwächer, als die bisher angegebenen Gefühle, sind die Gefühle, welche Eindrücke auf den Gehörssinn, und am schwächsten die Gefühle, welche Eindrücke auf den Gesichtssinn begleiten.

Die geringste Aufmerksamkeit auf unsre tägliche Erfahrung bestätigt die angegebene Stufenfolge. Ich darf daher nichts weiter zu ihrer Bestätigung hinzu fügen. Aber noch eins zu bemerken mögte nicht überflüssig seyn. Ich habe die Gefühle, welche Eindrücke auf den Betastungssinn, wie man ihn hat nennen wollen, *) begleiten, von denen Gefühlen, welche Eindrücke auf den übrigen Gefühlssinn begleiten, unterschieden. Denn Gefühle, welche diese Eindrücke begleiten, sind die heftigsten, stärksten, da hingegen Gefühle, welche jene Eindrücke begleiten, nicht den Grad der Lebhaftigkeit und der Stärke haben.

*) Eilfter Brief, S. 56.

Ein und funfzigster Brief.

Ich dachte es gleich, daß Sie mir gegen die Gesetze, welche ich Ihnen für die unangenehmen und angenehmen sinnlichen Gefühle aufgestellt habe, Einwürfe machen würden. Allein, liebster Freund, Ihre Einwürfe, glaube ich, treffen jene Regeln nicht. Denn wenn Sie dagegen, daß zu starke sinnliche Eindrücke unangenehme Gefühle begleiten, erinnern, dieses sey nicht allgemein wahr, indem wir sähen, daß Eindrücke, welche dem einen unangenehm sind, dem andern angenehm sind, daß z. B. Getränke von einem ätzenden, scharfen Geschmacke, welche dem einen Wohlgeschmack gewähren, der Zunge des andern schmerzhaft fallen; so läugne ich alles dieses nicht: allein ich sehe nicht, was es gegen jene Regeln beweiset; denn eine und eben dieselbe Speise oder ein und eben dasselbe Getränk machen auf die Zunge des einen einen stärkern, und auf die Zunge des andern einen schwächern Eindruck. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß der

Geschmackssinn insbesondere sehr leicht abgestumpft und eben so leicht auch geschärft werden kann, und über dieses kann auch die Zunge des einen von Natur feiner und empfindlicher seyn, als die des andern. Was ist daher natürlicher, als daß ein Eindruck, der dem einen zu stark und daher unangenehm ist, für den andern gerade das gehörige Mittel hält, um ihm angenehm zu seyn, und umgekehrt, daß ein Eindruck, der stark genug ist, für den einen angenehm zu seyn, zu schwach und matt ist, um dem andern angenehm zu seyn? Was ich hier von dem Geschmackssinne sagte, läßt sich eben so auf die übrigen Sinne anwenden. Doch ich überlasse Ihnen diese Anwendung, welche sich ohne dies von selbst macht.

Einen andern Einwurf, den Sie mir machten, erwartete ich ebenfalls. Denn ich konnte es voraus sehen, Sie würden mir entgegen setzen, daß Töne, Farben, Umrisse sichtbarer Gegenstände u. s. w., mit Einem Worte, Gegenstände, die durch das Gesicht wahrgenommen werden, sehr oft stärker auf unser Gefühlsvermögen wirken, als Gegenstände der gröbern Sinne. Ich setze Ihrem Einwurfe nur

die eine Frage entgegen, ob diese Gefühle bloß sinnliche Gefühle sind, ob hier nicht vielleicht der Verstand, die Einbildungskraft, oder irgend ein anderes Vermögen außer den Sinnen thätig ist, dessen Aeußerungen diese Gefühle begleiten. Es ist nicht der bloße sinnliche Eindruck, den gewisse Töne auf unser Ohr machen, wodurch uns der Tonkünstler entzückt; nicht ein bloßes Farbengemisch, wodurch der Mahler unserm Auge schmeichelt, wenn uns sein Kunstwerk ergötzt: sondern das Angenehme des sinnlichen Eindruckes hat an unserm Vergnügen vielleicht den geringsten Antheil. Die Hauptbestandtheile desselben sind Gefühle, die wir Aeußerungen des Verstandes, der Einbildungskraft u. s. w., welche letztere selbst durch gewisse sinnliche Eindrücke bey uns veranlaßt werden, verdanken; also keine sinnliche Gefühle, die bloß durch Eindrücke von Gegenständen auf unsre sinnlichen Werkzeuge bestimmt werden. Sie dürfen, wenn Sie anders hieran im mindesten zweifeln könnten, auch nur Ihre verschiedenen Gefühle gegen einander stellen; das Gefühl z. B., welches bey Ihnen durch den Anblick einer schönen Farbe

oder durch einen einzelnen Ton erregt wird, ist von ganz anderer Art, als das Vergnügen an einer schönen Musik oder an einem andern Kunstwerke. Schon hieraus würde sich ergeben, daß es außer den sinnlichen Gefühlen noch Gefühle des Verstandes u. s. w. gebe.

Gefühle des Verstandes nennen wir diejenigen, welche die Thätigkeit des Verstandes im Denken begleiten. Das Vergnügen, das ein witziger Einfall verursacht, ist von dieser Art; er giebt dem Verstande eine gewisse Beschäftigung, welche Vergnügen gewährt, indem er nämlich eine Aehnlichkeit auffindet, auf die er durch den Einfall aufmerksam gemacht wurde. Aber außer dem ertheilt der witzige Einfall auch noch eine andere Quelle von Vergnügen, nämlich das Wohlgefallen an dem Talente desjenigen, von dem wir ihn hören. Ein Einfall, der nicht die mindeste Anstrengung verräth, den die Gelegenheit mehr herbey führt, als daß er irgend gesucht ist, gefällt uns am meisten. Der Grund hiervon kann nur darin liegen, daß er bey dem, der ihn hat, mehr Talent voraus setzt, als in dem entgegen gesetzten Falle; nicht in dem bloßen Auffinden einer Aehn-

lichkeit. Denn alsdann würde das Vergnügen das nämliche seyn, derselbige witzige Einfall mögte sich, so zu sagen, ungesucht finden, oder er mögte das Werk eines angestrengten mühsamen Nachdenkens seyn. Nicht selten, oder vielmehr meistens, fließt das Vergnügen an witzigen Einfällen aus beyden Quellen zusammen; der Einfall ergötzt uns, weil er uns auf eine neue Aehnlichkeit aufmerksam macht, und zugleich auch, weil wir das Talent seines Urhebers bewundern.

Vergnügen des Witzes sind eine Art der Verstandesvergnügen. Denn Witz ist nichts anderes als der Verstand selbst, in so fern er zwischen mehrern Dingen eine Uebereinstimmung erkennt. Was ich so eben von dem Vergnügen, das der Witz uns gewährt, gesagt habe, wird von allen übrigen Verstandesvergnügen gelten. Denn wir genießen sie entweder, weil die Thätigkeit des Verstandes an sich schon mit Vergnügen verbunden ist, oder weil die Vorstellung des Gegenstandes, welche unsern Verstand beschäftigt, für uns eine Quelle des Vergnügens wird, oder weil beyde Gründe mit einander verbunden sind.

Das Studium der Geometrie war, wie ich öfters von Ihnen gehört zu haben mich erinnere, für Sie so angenehm, weil sie Ihrem Verstande eine gewisse Beschäftigung gewährte, und die Ordnung, die Sie in dem Vortrage der Lehren dieser Wissenschaft und ihrer Verknüpfung zu einem Ganzen fanden, war für Sie ein neuer Grund des Vergnügens. Das Vergnügen, das wir an einem Kunstwerke finden, dessen Vollkommenheit wir entdecken, fließt aus eben der zwiefachen Quelle. Denn um diese Zweckmäßigkeit aufzufinden, muß unser Verstand auf eine gewisse Weise beschäftigt seyn, und die Zweckmäßigkeit des Werkes selbst, auch wenn wir sie ohne eine merkliche Beschäftigung des Verstandes auffinden, gefällt uns.

Die Vergnügen des Verstandes bey dem Denken haben also einen zwiefachen Ursprung: die Vorstellung der Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, welche nur aus dem Verstande kommen kann; und die Beschäftigung des Verstandes selbst. Daß die letztere für sich eine Quelle des Vergnügens sey, beweiset, dünkt mich, das Vergnügen am Lächerlichen. Das Lächerliche entspringt

immer, wie Sie wissen, aus einer Unvollkommenheit, welche mit einer Vollkommenheit kontrastirt; beyde und ihren Kontrast aufzufinden, ist das Werk des Verstandes, und das Vergnügen am Lächerlichen daher selbst ein Vergnügen des Verstandes, aber ein Vergnügen an einem Gegenstande, welches wir nicht seiner Vollkommenheit oder Zweckmäßigkeit verdanken.

Wir können, dünkt mich, beyde Arten des Vergnügens, die uns der Verstand giebt, durch den Nahmen des subjektiven und objektiven unterscheiden. Die zweckmäßige Einrichtung einer Sache giebt uns ein objektives, und die Beschäftigung unsers Verstandes mit ihr ein subjektives Vergnügen.

Der Verstand enthält aber nicht allein für uns eine Quelle von Vergnügen, sondern auch von Mißvergnügen. Unvollkommenheit oder Zweckwidrigkeit einer Sache, die wir wahrnehmen, macht uns mißvergnügt. Zweckwidrigkeit kann aber nur der Verstand auffinden. Das Mißvergnügen, das uns diese verursacht, hat daher zuletzt in dem Verstande seinen Grund. Aber Zweckwidrigkeit an einer Sache ist nicht die einzige Quelle von Mißver-

gnügen des Verstandes; denn Sie werden es oft gefunden haben, daß Schwierigkeiten, die sich Ihnen, wenn Sie über etwas vergebens nachdachten, oder wenn Ihr Nachdenken nicht mit dem erwünschten Erfolge begleitet wurde, Ihnen Mißvergnügen verursachte. Wir können also auch hier wiederum das subjektive und objektive Mißvergnügen aus dem Denken unterscheiden. Das subjektive Mißvergnügen hat in den Hindernissen, die unser Verstand bey dem Denken findet, und das objektive in der Unvollkommenheit an den Gegenständen selbst seinen Grund.

Aus dem bisher Gesagten erhellet schon, was auch die Erfahrung bestätigt, daß das objektive Vergnügen an einer Sache um so größer ist, je mehr Vollkommenheit wir an ihr entdecken, und unser Mißvergnügen um so größer, je größere Unvollkommenheit wir an ihr finden. Daß das subjektive Vergnügen um so größer ist, je mehr unser Verstand beschäftigt ist und je weniger zugleich seine Thätigkeit aufgehalten wird, und daß das subjektive Mißvergnügen umgekehrt um so größer ist, je weniger der Verstand bey dem

Denken beschäftigt ist oder je mehr seine Thätigkeit bey demselben aufgehalten wird, erhellet aus dem vorher gehenden. Das subjektive Vergnügen des Verstandes ist oft mit dem objektiven vereinigt, wie das Beyspiel, das ich eben gebrauchte, das Vergnügen an einem Kunstwerke, welches wir bewundern, beweiset. Oft hingegen finden wir da subjektives Mißvergnügen, wo wir zugleich ein objektives Vergnügen genießen; oder auch umgekehrt ist oft da, wo wir ein objektives Vergnügen genießen, auch ein subjektives Mißvergnügen vorhanden. Ein Beyspiel von dem erstern haben Sie an der Bewunderung eines Gegenstandes, wenn sie zugleich mit dem Bewußtseyn verbunden ist, daß wir diesen Gegenstand in der Vorstellung nicht umfassen können. Die Bewunderung eines außerordentlichen Kunstwerks, an dem unser Verstand immer noch mehr zu entdecken findet, ist von dieser Art. Ein Beyspiel von der letztern Art giebt das Lächerliche. Die Unvollkommenheit des Gegenstandes selbst für sich allein, wird uns mit Mißvergnügen erfüllen, aber die Entdeckung derselben ist eine Quelle von Vergnügen.

Zwey und funfzigster Brief.

Auch die Einbildungskraft ist eben so wohl als der Verstand eine Quelle von Vergnügen und Mißvergnügen. Beyde Arten von Vergnügen sind auch oft zusammen vorhanden; denn indem unsre Einbildungskraft auf gewisse Weise beschäftigt ist, diese oder jene Bilder wieder hervor zu rufen, sucht der Verstand sie zu bearbeiten; oder umgekehrt, indem der Verstand mit gewissen Gegenständen beschäftigt ist, sucht die Einbildungskraft sie uns unter einem Bilde vorzustellen. Hierin besteht hauptsächlich das Vergnügen der gesellschaftlichen Unterhaltung, daß der Verstand und die Einbildungskraft zusammen in ein gewisses Spiel versetzt werden.

Die Einbildungskraft verursacht uns nun auf zwiefache Art Vergnügen: Ein Mahl durch die Gegenstände selbst, welche sie uns vergegenwärtigt; und dann auch an und für sich schon, durch ihre Thätigkeit.

Es ist eine bekannte Sache, daß wir in der Dämmerung, wenn unsre Sinne wenig beschäftigt sind und unser Verstand auch nicht mit gewissen Gegenständen angelegentlich beschäftigt ist, uns gern mit den Spielen unsrer Einbildungskraft abgeben. Es ist hier mehr das Spiel der Einbildungskraft an sich, als die Gegenstände selbst, welche die Einbildungskraft uns vorstellt, es sind, was uns hier Vergnügen macht, wiewohl angenehmere Gegenstände sich leichter als andere uns darstellen werden. Daß es nicht so wohl die Gegenstände sind, welche die Einbildungskraft uns vorstellt, als vielmehr ein leichtes Spiel derselben, erhellet, wie mich dünkt, zur Genüge daher, daß wir nur dann, wenn die freye Thätigkeit der Einbildungskraft nicht aufgehalten wird, dieses Vergnügen suchen, daß wir oft uns mit den gleichgültigsten Dingen von der Welt beschäftigen, und dieses Vergnügen selbst suchen, wenn unsre Einbildungskraft auch, so zu sagen, keinen bestimmten Gegenstand im Gesichte hat. Aber die Einbildungskraft enthält, wie gesagt, über dies noch eine andere Quelle von Vergnügen, indem sie uns

Gegenstände wieder vergegenwärtigt, welche uns vorher angenehm waren. Der Anblick eines Ortes, an dem wir vorher oft die Süßigkeiten eines freundschaftlichen Umganges genossen, vergegenwärtigt uns alle Seligkeiten desselben.

Die Einbildungskraft ist daher die reichste Quelle des Vergnügens; durch sie werden die Vergangenheit und Zukunft für uns Gegenwart.

Allein ich will die Gegenrechnung nicht unterschlagen, oder in Abrede stellen, daß aus demselben Grunde die Einbildungskraft auch die Quelle eines empfindlichen Mißvergnügens wird, indem sie uns unangenehme Gegenstände eben so wohl als die angenehmen vergegenwärtigt. Aber wie leicht unterdrücken wir in vielen Fällen nicht unangenehme Vorstellungen, und wie nützlich ist uns die Erinnerung an vorher gehende Unfälle nicht, um unser gegenwärtiges Glück durch den Kontrast mit jenem zu erhöhen!

Wir haben bisher eine zwiefache Quelle von Vergnügen in der Einbildungskraft entdeckt: die eine, in so fern die Thätigkeit der

Einbildungskraft an sich schon eine Quelle von Vergnügen ist; und die andere, in so fern die Einbildungskraft die Vorstellung angenehmer Gegenstände uns vergegenwärtigt. Das erste Vergnügen ist subjektiv, und das zweyte objektiv. Die Einbildungskraft enthält ebenfalls auch einen zwiefachen Grund von Mißvergnügen: theils nämlich, indem sie uns das Bild eines gehässigen Gegenstandes darstellt; und theils auch, wenn ihre Thätigkeit gehemmt wird. Dem letztern Mißvergnügen sind wir aber seltner ausgesetzt, weil wir fast niemahls absichtlich unsre Einbildungskraft gebrauchen, oder nie darauf ausgehen, gerade diese oder jene Vorstellung durch sie wieder zu vergegenwärtigen. Allein in den seltenen Fällen, wo dieses ist, haben wir Gelegenheit, es wahrzunehmen. Wenn man sich z. B. vergebens bemüht, die Vorstellung dieses oder jenes Menschen, von dem man weiß, daß man ihn gekannt habe, bey sich hervor zu rufen; so ist diese vergebliche Bemühung nicht anders als mit Mißvergnügen verbunden.

Verstand und Einbildungskraft streben unaufhörlich nach Thätigkeit; der Mangel

derselben muß nothwendig Mißvergnügen verursachen, so wie wir in einer leichten Thätigkeit derselben ein besonderes Vergnügen empfinden. Das Mißvergnügen, welches aus Mangel an Beschäftigung derselben entspringt, ist das Mißvergnügen der langen Weile. Es erhellet, warum diese so oft das Leiden sowohl des vorzüglich guten, als des sehr schlechten Kopfes ist: des erstern, weil Beschäftigung, die andere hinreichend in Thätigkeit setzt, zu schwach ist, ihn zu beschäftigen; des letztern, weil sie ganz für ihn verloren geht, da er ihrer gar nicht gewachsen ist.

Drey und funfzigster Brief.

Die Einbildungskraft thut noch mehr: sie vergnügt uns nicht allein durch ihre Thätigkeit an sich, oder indem sie Gegenstände, welche uns angenehm sind, von neuen vergegenwärtigt; sondern sie macht uns selbst Gegenstände angenehm, welche ohne sie uns gleichgültig oder vielleicht unangenehm seyn würden. Sie erinnern sich vielleicht, was ich Ihnen bey einer

andern Gelegenheit erzählte, daß Carteſius eine beſondere Vorliebe zu ſchielenden Perſonen hatte, und daß der Grund derſelben nichts anderes als eine jugendliche Zuneigung zu einer Geſpielinn war, welche ebenfalls ſchielte. *) Das Schielen iſt ein Uebelſtand, der für ſich allein nicht gefallen kann; gleichwohl konnte die Einbildungskraft das, was unmöglich ſchien, möglich machen, indem ſie nämlich bey dem Anblicke ſchielender Perſonen das Bild der geliebten Jugendfreundinn, und mit demſelben die Erinnerung an die Vergnügen ihres Umgangs wieder hervor rief. Dieſe Vorſtellung vergeſellſchaftete ſich bald mit der Vorſtellung des Schielens, und für Carteſius ſproßte da Vergnügen, wo wir andern Mißfallen zu empfinden gewohnt ſind. Ueberall, wo Sie auf ſolche auffallende Zuneigungen oder Abneigungen ſtoßen, werden Sie einen ähnlichen Grund finden. Sie wiſſen z. B., daß unſer Freund K. für ſtammelnde Perſonen leicht eingenommen wird; aber ſollten Sie es wohl glauben, daß dieſe ſonderbare Zunei-

*) Fünf und zwanzigſter Brief, S. 125.

gung einen ähnlichen Ursprung hat? Denn, unter uns gesagt, unser Freund liebte in seinen jüngern Jahren ein Mädchen, welches bey vielen körperlichen und geistigen Vorzügen den kleinen Fehler hatte, daß sie etwas mit der Zunge anstieß, und noch jetzt braucht es bey ihm keiner weitern Empfehlung als des Stammelns, wie P. neulich scherzhaft sagte, wenn gleich seine Jahre ihn längst von seiner Zuneigung zurück gebracht haben.

Hierdurch bereitet uns die Einbildungskraft Vergnügen über Vergnügen; alles, was seiner Natur nach kein Vergnügen zu erwecken im Stande wäre, wird geschickt, unser Vergnügen zu mehren. Wäre der Beytrag, den jedes einzelne giebt, an sich gleich noch gering, so ist es die Menge von Gegenständen, die zu unserm Vergnügen durch die Einbildungskraft wirken, der wir vielleicht das größte Glück unsers Lebens verdanken.

Auf der andern Seite verkümmert die Einbildungskraft uns auch manchen Genuß, und macht uns Gegenstände, die uns ihrer Natur nach gleichgültig oder gar angenehm seyn sollten, verhaßt. Denn mit der Vorstellung

gewisser Gegenstände, welche uns ein Mahl Mißvergnügen verursachten, oder die uns bey einem größern Mißvergnügen gegenwärtig waren, ist die Vorstellung desselben so innig verbunden, daß sie uns selbst unerträglich werden; selbst wenn wir diese Gegenstände auch als uns unschädlich erkennen, oder auch, wenn wir gar wissen, daß sie uns selbst auf eine Art nützlich oder heilsam gewesen sind. Statt vieler andern will ich Ihnen nur Ein Beyspiel, das ich, wenn ich nicht irre, ein Mahl bey dem Locke gelesen habe, mittheilen. Ein Mann nämlich, der eine schmerzhafte Operation hatte erleiden müssen, konnte den Anblick desjenigen nicht ertragen, der sie an ihm verrichtet hatte, ob er diesen gleich lebenslang dankbar als seinen Wohlthäter betrachtete.

Weil die Einbildungskraft Gegenstände angenehm oder unangenehm machen kann, wenn sie gleich an sich von der entgegen gesetzten Art seyn würden, so kann sie auch sinnliche Eindrücke, die an sich unangenehm seyn würden, angenehm machen, oder umgekehrt. Häßliche Farben dürfen z. B. nur die Mode für sich haben, um zu gefallen.

Ein Uebelbefinden aus Uebermaß in dem Genusse einer Speise kann daher auch uns dieselbe auf immer verleiden. Was ist aber natürlicher, als daß, wenn die Einbildungskraft mit sinnlichen Eindrücken Gefühle verbindet, welche ihrer Natur nach nicht damit verknüpft sind, wir diese nicht immer genau von ihnen absondern, und, so zu sagen, die Quelle nicht sehen, aus der sie kommen? Alsdann werden wir verleitet, zu glauben, daß der sinnliche Eindruck als solcher uns angenehm oder unangenehm sey, ob er es gleich durch nichts als durch zufällig mit ihm vergesellschaftete Vorstellungen ist.

Hierdurch glaube ich auch einen Einwurf völlig gehoben zu haben, welchen Sie mir in Ihrem letztern Schreiben machen zu wollen schienen. Sie sagten nämlich, daß öfters Farben gefallen, ob sie gleich sehr oft entweder zu den hellern oder schreyenden oder zu den dunklern oder schmutzigen gehören. Diesen Einwurf, glaube ich, wie gesagt, dadurch gehoben zu haben, daß dieses Wohlgefallen nicht in dem sinnlichen Eindrucke jener Farben, sondern in der Einbildungskraft seinen Grund hat.

Vier und funfzigster Brief.

Ich muß Ihnen Recht geben, wenn Sie behaupten, daß nicht allein die Einbildungskraft, sondern auch das übrige reproduktive Vermögen eine Quelle angenehmer Gefühle sey. Allein was sind jene angenehmen Gefühle ihrer Lebhaftigkeit und Stärke nach gegen die Gefühle der Einbildungskraft? — Denn unter übrigens gleichen Umständen ist das Vergnügen an einem Gegenstande um so größer und lebhafter, je anschaulicher wir ihn uns vorstellen. Die Einbildungskraft stellt uns aber Gegenstände immer wieder anschaulich vor, das übrige reproduktive Vermögen hingegen nicht.

Aber nicht allein macht uns, unter übrigens gleichen Umständen, der anschaulich vorgestellte Gegenstand mehr Vergnügen, als der bloß symbolisch vorgestellte; sondern wir suchen selbst Gegenstände, die uns im höhern Grade wohlgefallen, anschaulich vorzustellen. Unsre Einbildungskraft ist hier gleich thätig. Haben

wir den Gegenstand, der uns mit Wohlgefallen erfüllt, nicht vorher selbst gesehen, gehört, oder empfunden; so stellen wir ihn uns unter dem Bilde eines bekannten sinnlichen Gegenstandes vor, oder das sinnliche Dichtungsvermögen bringt ein Bild hervor, welches jenem Gegenstande auf irgend eine Weise entsprechen soll. Wer kann die Geschichte eines großen Mannes, den er zu bewundern fähig ist, lesen, ohne diesen sich nicht, so zu sagen, zu vergegenwärtigen? wer die Erzählung einer interessanten Begebenheit, ohne sich gleichsam an den Ort, in die Zeit, wo sie sich zutrug, und unter die Personen, welche Theil daran hatten, zu versetzen? Hier ist das Fictionsvermögen, und daher auch die Einbildungskraft, thätig.

Was ich hier von angenehmen Gefühlen gesagt habe, gilt mit geringer Abänderung auch von unangenehmen. Gegenstände werden uns um so unangenehmer, je anschaulicher ihre Vorstellung ist; und umgekehrt, wenn ein Gegenstand uns sehr unangenehm ist, so dringt sich uns bey der mindesten Veranlassung immer eine anschauliche Vorstellung desselben auf.

Wer sich vor Gespenstern fürchtet, kann sich oft von ihrer Gesellschaft nicht losreißen; unaufhörlich dringt sich ihm die Vorstellung derselben auf, und die Einbildungskraft versäumt nichts, ihm das Bild derselben anschauend und lebhaft zu machen. Ich verlasse jetzt diese Betrachtungen und behalte mir ihre Anwendung auf die Leidenschaften für den Verfolg unsrer gemeinschaftlichen Untersuchungen vor.

Außer den Gefühlen des Vorstellungsvermögens, welche sinnliche Eindrücke von Gegenständen oder Handlungen des Verstandes, oder Thätigkeit der Einbildungskraft voraus setzen, giebt es noch Gefühle, welche das Begehrungsvermögen verursacht. Ich kann von diesen hier nur kurz seyn; denn vieles von diesen Vergnügen oder Mißvergnügen beruhet auf der Natur des Begehrungsvermögens selbst.

Das Begehrungsvermögen enthält eine zwiefache Quelle von Vergnügen und Mißvergnügen.

Zuerst nämlich macht uns die Befriedigung einer Begierde selbst Vergnügen, die

Nichtbefriedigung hingegen verursacht uns Mißvergnügen. Dann aber macht uns auch das Begehren eines Gegenstandes selbst, und das Verabscheuen desselben Vergnügen, und in andern Fällen Mißvergnügen. Das Mißlingen eines löblichen Vorhabens ist mir freylich immer schmerzlich, allein der Vorsatz selbst, oder vielmehr das Bewußtseyn, ihn gehabt zu haben, veranlaßt ein besonderes Vergnügen. Hingegen empfinden wir oft hinterher, wenn wir eine Begierde auf das völligste haben befriedigen können, Mißvergnügen; wir machen uns selbst Vorwürfe, daß wir dieses oder jenes, was wir glücklich ins Werk gerichtet haben, haben wollen können, wenn gleich nicht üble Folgen, welche etwa die Ausführung jenes Vorsatzes zufällig begleiteten, die Ursache dieses Mißvergnügens seyn sollten.

Wir empfinden dieses Vergnügen und Mißvergnügen nicht allein an dem, was wir selbst gethan haben, sondern auch an den Thaten anderer, in so fern wir sie uns von ihrer Freyheit als abhängig denken. Jenes Vergnügen nennen wir das Gefühl der Billigung, und besonders das Gefühl der Selbstbilli-

gung, wenn es aus dem Bewußtseyn unsers eignen guten Willens fließt, so wie wir das entgegen gesetzte Mißvergnügen das Gefühl der Mißbilligung nennen.

Nur das, was von der Freyheit abhängt, können wir billigen oder mißbilligen: das erstere, in so fern es einer Regel, deren Gültigkeit wir anerkennen, gemäß ist; und das letztere, in so fern es einer solchen Regel zuwider ist.

Fünf und funfzigster Brief.

Bey den Vergnügen der Einbildungskraft und des Verstandes liegt, wie Sie behaupten, die Vorstellung der Vollkommenheit zum Grunde, und bey dem Mißvergnügen dieser Art die Vorstellung von einer Unvollkommenheit. Denn bey den objektiven Vergnügen stellen wir uns eine Vollkommenheit in dem Gegenstande selbst, bey dem subjektiven in dem vorstellenden Subjekte vor. Auf der andern Seite entspringt das objektive Mißvergnügen aus der Vorstellung einer Unvollkommenheit an einem Gegenstande, und das subjektive Miß-

vergnügen aus einer Unvollkommenheit in unserm eignen Zustande. Denn der Verstand war die Quelle eines Mißvergnügens, in so fern seine Thätigkeit bey dem Denken entweder ganz gehemmt oder doch gehindert wurde, die freye Thätigkeit des Verstandes selbst hingegen, die Ursache eines Vergnügens. Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft setzt aber eine Vollkommenheit voraus. Aber nicht allein die Vergnügen des Verstandes und der Einbildungskraft und die ihnen entgegen gesetzten Mißvergnügen beruhen auf der Vorstellung einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder vielmehr auf der Vorstellung von etwas Vollkommenem und Unvollkommenem, sondern auch die sinnlichen Gefühle und die Gefühle des Begehrungsvermögens; mit Einem Worte, alle Gefühle.

Das Begehrungsvermögen nämlich verursacht uns angenehme Gefühle, theils, wenn wir eine Begierde befriedigt sehen, theils auch, indem wir die Begierde selbst billigen; unangenehme Gefühle hingegen, in so fern eine Begierde unerfüllt bleibt, oder wir die Begierde selbst mißbilligen.

Die Befriedigung einer Begierde, in so fern sie durch unsre Thätigkeit geschieht, setzt aber immer bey uns eine gewisse Vollkommenheit voraus, und so auch die Begierde selbst, in so fern wir sie billigen; die Nichtbefriedigung einer Begierde hingegen setzt eine Unvollkommenheit, nämlich ein Unvermögen, so wie die Mißbilligung einer Begierde Unvollkommenheit in Ansehung des Begehrungsvermögens selbst, voraus.

Es kommt also, wie Sie sehen, jetzt nur noch auf die Gefühle der Sinnlichkeit an, um meine Behauptung allgemein zu machen.

Ein sinnliches Vergnügen gewähren uns nur Eindrücke, welche nicht zu stark und nicht zu schwach auf uns wirken; sinnliches Mißvergnügen hingegen verursachen uns Eindrücke, welche entweder zu stark oder zu schwach sind. Zu starke Eindrücke beschäftigen uns zwar; aber mit der Beschäftigung, welche sie uns gewähren, ist zugleich das Bewußtseyn einer Schwäche unser selbst, das Bewußtseyn, diese Eindrücke nicht ertragen zu können, verbunden. Die zu schwachen Eindrücke beschäftigen uns hingegen zu wenig; sie erregen ein Streben nach Thätigkeit

tigkeit, ohne dieses Streben zu befriedigen. Bey den mittlern sinnlichen Eindrücken hingegen, bey den Eindrücken, die nicht zu stark und auch nicht zu schwach sind, ist unsre Thätigkeit hinlänglich. Wir sind uns bey ihr aber auch keiner Einschränkung unser selbst bewußt. Es erhellet daher, daß sinnliches Vergnügen die Vorstellung einer Vollkommenheit, sinnliches Mißvergnügen hingegen die Vorstellung einer Unvollkommenheit voraus setze, nicht so wohl die Vorstellung einer körperlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, sondern vielmehr einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit in der Seele selbst, nämlich in so fern die Seele von dem Körper abhängt.

In dem Momente, wo wir sinnliches Vergnügen genießen, ist in der Seele ein Zustand wirklich, in welchem sie ein leichtes Spiel ihrer Thätigkeit findet; in dem Augenblicke des sinnlichen Mißvergnügens hingegen wird ihre Thätigkeit entweder selbst aufgehalten, oder es schwebt der Seele die Vorstellung, daß sie auf eine gewisse Weise von dem Körper eingeschränkt ist, vor.

Ich gebe Ihnen also zu, daß die sinnlichen Gefühle, das sinnliche Vergnügen und Mißvergnügen immer von einem Zustande des Körpers abhängen, aber dieser Zustand des Körpers selbst veranlaßt auch einen Zustand der Seele, der uns unmittelbar angenehm und unangenehm ist, nämlich die Empfindung, welche einem gewissen sinnlichen Eindrucke entspricht. Allein bey einer gewissen Art der körperlichen Gefühle mögte diese Erklärung nicht befriedigend scheinen. Es giebt nämlich eine Art körperlicher Gefühle, welche von Zuständen des Körpers abhängen, wie das Gefühl des Hungers und des Durstes, das Gefühl der Ermüdung und körperliche Schmerzen, welche nicht von Gegenständen, die von außen auf unsern Körper wirken, veranlaßt werden.

Allein die genannten Zustände wirken doch auf unsre sinnlichen Werkzeuge, und erregen dadurch bey uns Empfindung; diese Empfindung nun ist die Ursache von dem Vergnügen oder Mißvergnügen. Dieses ist daher in so fern mit allen übrigen sinnlichen Vergnügen und Mißvergnügen gleichartig.

Weil ich einmahl auf die sinnlichen Vergnügen und Mißvergnügen zurück gekommen bin, so erlauben Sie mir noch eine Anmerkung. Ich habe schon vorher bemerkt, daß gewisse sinnliche Eindrücke nicht an sich angenehm oder unangenehm sind, sondern nur wegen zufällig damit durch die Einbildungskraft vergesellschafteter Vorstellungen: eben so kann auch ein sinnlicher Eindruck, in so fern sein Gegenstand mit einem andern entweder in der Zeit oder im Raume verbunden ist, gestärkt oder geschwächt werden; er kann daher, wenn er an sich angenehm seyn würde, unangenehm, oder umgekehrt, wenn er an sich unangenehm seyn würde, angenehm werden. Grün neben blau gestellt mißfällt, ob es gleich an sich gefallen würde; ein Grad der Wärme, welcher an sich zu schwach wäre, um uns angenehm zu seyn, wird uns, wenn wir unmittelbar vorher kalt waren, angenehm seyn. Der Grund hiervon liegt wahrscheinlich darin, daß eine und eben dieselbe Sache auf unsre sinnlichen Werkzeuge einen ganz verschiedenen Eindruck macht, je nachdem andere oder andere Eindrücke vorher gegangen sind. Ein mäßi-

ges Licht, das nicht zu stark ist, fällt unsern Augen schmerzhaft, wenn wir es sogleich als wir aus dem Dunkeln kommen, empfinden; wir finden selbst sogar unser Auge geschwächt.

Sechs und funfzigster Brief.

Vorgestellte Vollkommenheit ist also die Ursache des Vergnügens, und vorgestellte Unvollkommenheit die Ursache des Mißvergnügens. Diese Vollkommenheit so wohl als Unvollkommenheit kann theils in uns selbst, in dem Gemüthszustande, auf den das Vergnügen erfolgt, oder in den Gegenständen, welche außer uns, als dem vorstellenden Subjekte, wirklich sind, vorhanden seyn. Alles Vergnügen und Mißvergnügen ist daher entweder objektiv oder subjektiv, oder endlich aus beyden zusammen gesetzt. Die Vergnügen der Sinne sind bloß subjektiv, die Vergnügen des Verstandes und der Einbildungskraft und des Begehrungsvermögens können objektiv und subjektiv oder aus beyden zusammen gesetzt seyn. Als ein Beyspiel der letztern Art habe ich schon in dem

vorher gehenden die Vergnügen des Witzes angeführt.

Das objektive und subjektive Vergnügen ist nicht allein in vielen Fällen auf eine wunderbare Art in einander verschmolzen; sondern oft verwechseln wir auch das eine mit dem andern, oder vielmehr, wir sehen ein Vergnügen, welches subjektiv ist, für objektiv an, wir tragen den Grund des Vergnügens, der in uns selbst liegt, in den Gegenstand außer uns über. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Mißvergnügen. Eine Farbe ist an sich genommen nur subjektiv angenehm oder unangenehm; wir setzen aber den Grund davon in sie selbst, also nicht in uns, sondern in den Gegenstand außer uns.

Woraus wir objektives Vergnügen schöpfen, das gefällt uns, und was uns objektives Mißvergnügen verursacht, mißfällt uns. Eine heldenmüthige That gefällt, eine nichtswürdige Handlung mißfällt. Wir nennen daher jenes Vergnügen Wohlgefallen, ingleichen Vergnügen in dem besondern Sinne, und das entgegen gesetzte Mißvergnügen Mißfallen. Die Ausdrücke Lust und Unlust beziehen sich auf die entgegen gesetzte Quelle des Ver-

gnügens oder Mißvergnügens; denn Lust nennen wir das Vergnügen, welches für uns aus einem subjektiven Grunde kommt, und Unlust ein Mißvergnügen von derselben Art. Das Lächerliche belustigt, und lange Weile erregt Unlust; das erstere ist aber aus einem subjektiven Grunde angenehm, und die letztere aus eben dem Grunde unangenehm. Die Ausdrücke: Vergnügen und Mißvergnügen, bezeichnen daher das Allgemeine; Lust und Unlust, Wohlgefallen und Mißfallen hingegen bezeichnen die besondern Arten derselben.

Der Sprachgebrauch scheint diesen Bestimmungen zwar entgegen zu seyn; denn man sagt z. B.: die grüne Farbe gefällt vor allen am meisten: allein ich habe schon bemerkt, daß dieses bloß von einer Verwechselung des Objektiven und Subjektiven in unsern Empfindungen herrühre. Dem gemeinen Gebrauche gewisser Ausdrücke liegt nicht immer Wahrheit, sondern eben so oft, und noch öfter, bloßer Schein zum Grunde.

Wenn die Vorstellung der Vollkommenheit dem Vergnügen, und die Vorstellung der Unvollkommenheit dem Mißvergnügen zum

Grunde liegt; so müssen die gemischten Gefühle zugleich die Vorstellung einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus setzen: jener, um angenehm zu seyn; und dieser, weil sie sonst gar nicht unangenehm seyn könnten.

Wenn bey dem Verluste eines geliebten Freundes aus unsern Augen die Thräne der Wehmuth fließt, so ist unser Gefühl gemischt, aus Wohlgefallen an dem geliebten Freunde und Mißvergnügen über unsern Verlust. Das erstere setzt die Vorstellung einer Vollkommenheit voraus, und das letztere eine Unvollkommenheit in unserm gegenwärtigen Zustande.

Die Vorstellungen der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit können aber auf mannigfaltige Art mit einander verbunden seyn.

Es kann in einem Gegenstande Vollkommenheit und Unvollkommenheit auf eine gewisse Art vereinigt seyn. Dieses ist z. B. bey dem Mitleiden der Fall. Wir können niemanden bemitleiden, ohne ihn zu lieben. Liebe setzt aber Vollkommenheit voraus. Verdruß über das Unglück desjenigen, welchen wir bemitleiden, setzt bey demselben eine Unvollkommenheit, eine Unvollkommenheit in seinem äußern Zustande, voraus.

Es kann aber auch auf der andern Seite eine Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die beyde subjektiv sind, als Ursache eines gemischten Gefühls bey einander seyn. Indem wir uns über etwas verwundern, ist dieses der Fall. Ich nehme hier die Verwunderung an sich; nicht, in so fern sie vielmehr durch diesen, als jenen Gegenstand, erregt wird. Lassen Sie uns also die Verwunderung über einen gleichgültigen Gegenstand nehmen. In dieser ist Ein Mahl ein Vergnügen über eine Erweiterung unsrer Erkenntniß, aber dann auch ein Mißvergnügen über einen bisherigen Irrthum. Je gleichgültiger uns der Gegenstand ist, über den wir uns verwundern, um so klärer unterscheiden wir beydes, jenes Vergnügen und Mißvergnügen, von einander.

Drittens endlich kann ein gemischtes Gefühl daraus entspringen, daß mit der Vorstellung einer subjektiven Vollkommenheit die Vorstellung einer objektiven Unvollkommenheit verknüpft ist, oder umgekehrt. Das erstere ist bey dem Lächerlichen der Fall. Die Unvollkommenheit, welche wir wahrnehmen, macht uns Mißvergnügen; allein unsre Wahrneh-

mung selbst, die Bemerkung der Unvollkommenheit, erregt Vergnügen, denn dieses setzt eine Vollkommenheit bey uns selbst, eine subjektive Vollkommenheit, voraus. Es ist daher begreiflich, daß das Vergnügen an dem Lächerlichen um so größer ist, je versteckter jene Unvollkommenheit war, denn um so mehr wird dazu erfordert, unsre Aufmerksamkeit darauf zu ziehen.

Auf die entgegen gesetzte Art kann nun ein Gegenstand objektiv eine gewisse Vollkommenheit haben, und mit der Vorstellung desselben eine subjektive Einschränkung oder Unvollkommenheit verbunden seyn. Diese Vermischung des Angenehmen und Unangenehmen ist bey der Bewunderung vorhanden, wenn der Gegenstand der Bewunderung zu groß ist, um von uns in der Vorstellung umfaßt werden zu können. Die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit erfüllt uns mit diesem Gefühle. Die Erhabenheit des Gegenstandes würde uns das reinste Vergnügen gewähren, wenn wir nicht zugleich unser Unvermögen empfänden, den Gegenstand in unsrer Vorstellung zu umfassen.

Eben deßhalb erhält eine zu lebhafte Freude, wenn sie ihren höchsten Punkt erreicht hat, einen Zusatz von Mißvergnügen. Wir finden uns nämlich zu schwach, alles zu genießen, dessen Genuß uns dargebothen wird.

Vielleicht hat niemand dieses glücklicher geschildert als Shakespear.

Portia sagt: — doch ich muß noch ein Paar Worte vorher sagen. Portia sollte nach dem letzten Willen ihres Vaters niemanden, der um ihre Hand sich bewerben würde, abweisen, aber auch selbst niemanden wählen. Ihr Vater nämlich hatte ihr drey Kästchen, ein goldnes, ein silbernes und ein bleyernes, mit der Verordnung hinterlassen, daß jeder ihrer Bewerber unter diesen Kästchen wählen und sie demjenigen ihre Hand geben sollte, der das bleyerne wählen würde. Nachdem viele nach dem silbernen oder goldnen Kästchen gegriffen hatten, kam auch Bassanio, den Portia liebte. Man kann denken, wie Hoffnung und Furcht in ihrer Seele kämpfen mußten, als der Geliebte zur Wahl schreiten wollte. Er wählte, und wählte — das bleyerne Kästchen.

Wie zerstäubt,

sagt jetzt Portia,

dieser einzige Augenblick alle andere Leidenschaften, rasche Verzweiflung, schauernde Furcht, grünäugichte Eifersucht, in die Luft. O, Liebe, mäßige dich, mildere deine Entzückung, regne deine Freude sanft herab; ich fühle deine Wonne zu stark; vermindere sie, sonst mögte ich darunter erliegen.

Shakespeare's Kaufmann von Venedig, Aufz. III, Auftr. II, nach Eschenburgs Uebersetzung.

Schon bey weit geringern Veranlassungen, wenn auch nicht, wie hier, das ganze Glück oder Unglück des Lebens auf dem Spiele steht, kann uns das Uebermaß einer Empfindung gewisser Maßen lästig werden. Wenn ein geliebter Freund uns überrascht, so setzt uns das in eine gewisse freudige Unruhe. Nur das Uebermaß der Freude beunruhigt uns dann, und mischt ihr selbst eine Art von Mißvergnügen bey.

Auf der andern Seite überlassen wir uns oft Gefühlen, deren Gegenstand uns keinesweges erwünscht ist. Wir hängen einer Wehmuth mit eben dem Eifer nach, mit welchem wir uns den frohesten Empfindungen überlassen. Es ist hier hauptsächlich die Be-

schäftigung mit dem Gegenstande, die sie uns so anziehend macht. Wir eilen, wenn ein Missethäter seine Strafe leiden soll, Zuschauer eines Schauspiels zu seyn, das uns nicht anders als mit Schaudern erfüllen kann. Auch hier ist nichts als die Beschäftigung die Thätigkeit unsrer Vermögen selbst, die uns so, beynahe unwiderstehlich, hinreißt.

Sieben und funfzigster Brief.

Lust und Unlust zerstören sich nicht immer, wenn sie gleichsam in Ein Gefühl zusammen fließen: sondern nicht selten verstärkt die eine die andere; die Lust wird oft durch die Unlust und diese durch jene noch mehr gehoben. Oft ist die Vollkommenheit und die Unvollkommenheit, als Ursache der Vergnügen und Mißvergnügen, welche in unsern gemischten Gefühlen in einander verschmolzen sind, gleichartig; sie entfernen sich, so zu sagen, von einem Punkte nur nach verschiedenen Richtungen. Die eine erregte, wenn sie in der Vorstellung von der andern getrennt wäre, Vergnügen,

und die andere, wenn sie von jener abgesondert wäre, Mißvergnügen. Aber wenn beyde so mit einander verbunden sind, muß das Vergnügen durch das Mißvergnügen gestärkt werden, falls die Vollkommenheit in ihrer Art größer ist, als die Unvollkommenheit; und in dem umgekehrten Falle, wenn diese größer als jenes ist, wird unser Mißvergnügen um so stärker. Unsre Eigenliebe erhöhet aus diesem Grunde ganz natürlich das Vergnügen an den Lächerlichkeiten anderer, wenn wir uns nicht allein schmeicheln, von ihren Fehlern, über die wir lachen, frey zu seyn, sondern sogar uns einbilden, das Gute, das jenem Fehler entgegen steht, in einem höhern Grade zu haben, als jene diese Fehler. Der Einfältige, der sich klug glaubt, ist lächerlich; niemand aber wird mit mehrerm Vergnügen über ihn lachen, als wer sich selbst mit vorzüglicher Klugheit glaubt schmeicheln zu dürfen. Die Rückerinnerung an ehemahliges Ungemach ist immer unangenehm. Auch wenn wir jetzt uns im Wohlstande befinden, so wird die Vorstellung von jenem noch immer mit Unlust verbunden seyn, aber mit der lebhaften Vorstellung unsers gegenwärtigen Wohlstandes

verbunden, wird sie das Vergnügen über diesen noch vermehren. Aus diesem Grunde wird die Vorstellung von unserm gegenwärtigen Mangel oder Ungemach noch bitterer, wenn wir vorher in Ueberfluß und Bequemlichkeit lebten.

Noch aus einem andern Grunde wird das Vergnügen durch das Mißvergnügen, oder umgekehrt dieses durch jenes, bey gemischten Gefühlen um so mehr gehoben. Der Besitz eines Gutes würde mir vielleicht wenig Vergnügen gewähren, wenn ich es nicht lange hätte entbehren müssen und mich nach ihm gesehnt hätte. Hier ist das Vergnügen aus dem gegenwärtigen Besitze eines Gutes nur größten Theils durch das Mißvergnügen, welches mir seine Entbehrung verursachte, möglich. Die Erinnerung an die Entbehrung meines gegenwärtigen Gutes wird mir immer eine, wenn auch nur schwache, Unlust verursachen. Wenn diese sich mit der Vorstellung von meinem gegenwärtigen Besitze verbindet, so wird beydes in eine gemischte Empfindung zusammen fließen, in eine Empfindung, da das Vergnügen bey vielen herrschend ist, aber nur durch die Beymischung jenes Mißvergnügens. Der Ver-

lust einer Sache ist uns daher aus demselben Grunde um so schmerzlicher, je mehr uns ihr Besitz werth war; denn das Mißvergnügen über ihren Verlust ist nur durch das Vergnügen an ihrem bisherigen Besitze möglich.

Acht und funfzigster Brief.

Mit dem Angenehmen ist das Schöne und Erhabene verwandt; allein beydes unterscheidet sich von dem Angenehmen. Es kann Ihnen etwas angenehm seyn, was es mir nicht ist, oder mir etwas, welches Ihnen unangenehm wäre. Jeder würde dem andern hier seinen Geschmack lassen, er würde es für ungereimt halten, ihn von seiner Meinung zurück zu bringen; allein nicht so bey dem Schönen und Erhabenen. Schön oder erhaben ist ein Gegenstand nicht diesem oder jenem, sondern wir sagen schlechthin: „das ist schön“, und: „das ist nicht schön“, ingleichen: „das ist erhaben“; nicht: „das ist mir schön, mir erhaben“.

Man nimmt den Ausdruck Schönheit in einer weitern Bedeutung, wo er das Erhabene

mit unter sich befaßt; und in einem engern Verstande, wo man es dem Erhabenen entgegen setzt.

Wenn wir in dem weitern Sinne einen Gegenstand schön nennen, so glauben wir, daß Gründe vorhanden seyen, um deren willen er jedem gefallen sollte. Eben deßhalb glauben wir auch vernünftiger Weise darüber streiten zu können, ob etwas schön ist oder nicht schön ist. Aber nicht jeder Gegenstand, der jedermann gefallen sollte, ist deßhalb schön; sondern um schön zu seyn, muß er noch anschaulich vorgestellt werden. Also nur anschaulich vorstellbaren Gegenständen, in so fern sie anschaulich sind, können wir Anspruch auf Schönheit beylegen. Aber die Anschaulichkeit eines Gegenstandes und sein Anspruch auf allgemeines Gefallen allein machen ihn noch nicht schön. Die künstlichste Maschine kann, wenn sie den gerechtesten Anspruch auf unser Wohlgefallen hat, doch nicht schön genannt werden; sondern, sollte sie schön seyn, so müßte sie durch ihre anschauliche Vorstellung gefallen. Warum nennen Sie eine Kugel einen schönen Körper? warum finden sie in den Bewegungen des Tänzers Schönheit?

Doch

Doch aus keinem andern Grunde, als weil beydes nach Ihrem Urtheile gefallen, und, durch seine anschauliche Vorstellung, allgemein gefallen sollte. Aus gleichem Grunde nennen Sie ein, wenn gleich fürchterliches, Naturschauspiel schön. Doch das letztere ist nicht in dem eigentlichen Sinne schön, es ist erhaben.

Worin, werden Sie fragen, liegt denn eigentlich der Unterschied des Schönen und des Erhabenen? Lassen Sie uns, um diesen zu finden, auf das, was wir von dem Grunde des Vergnügens und Mißvergnügens vorhin fest gesetzt haben, zurück gehen.

Alles Vergnügen an einem Gegenstande setzt die Vorstellung einer Vollkommenheit voraus, oder ist nur durch sie möglich. Diese aber kann sich eines Theils in diesem Gegenstande, andern Theils auch in unserm Gemüthszustande finden; mit Einem Worte, mit dem Gegenstande muß die Vorstellung einer objektiven oder subjektiven Vollkommenheit, oder beyder, verbunden seyn. Mit schönen Gegenständen ist immer wenigstens die Vorstellung einer subjektiven Vollkommenheit verbunden; denn es giebt Gegenstände, welche wir schön nennen,

ob wir uns gleich bey ihnen keinen Zweck denken, der durch sie erreicht werden könnte. Wenn wir den Zirkel schön nennen, so kann dieses nicht geschehen, weil wir ihn uns in Beziehung auf irgend einen Zweck denken; auch wenn wir die grüne Farbe schön nennen, so können wir ihr nicht in Beziehung auf irgend einen Zweck die Schönheit beylegen.

Diese Schönheit, vermöge deren wir bloß subjektive Gründe des Vergnügens bey einer Sache finden, legen wir nur Gegenständen bey, wenn wir sie uns nicht als zum Behufe gewisser Zwecke vorhanden denken. Allein wir reden auch von einer Schönheit von Dingen, welche wir uns zum Behufe gewisser Zwecke als vorhanden vorstellen, von schönen Gebäuden, andern schönen Kunstwerken u. s. w. Mit diesen ist nicht allein die Vorstellung einer subjektiven, sondern auch einer objektiven Vollkommenheit verbunden.

Ich sagte vorhin, das Schöne müsse durch die anschauliche Vorstellung, welche wir davon haben, Vergnügen erwecken. Ist das Wohlgefallen an demselben subjektiv, so kann es nur aus einer Thätigkeit unsrer Vorstellungsver-

mögen entspringen, welche an sich vergnügt, einem Spiele unsrer Vorstellungsvermögen, welches durch dasselbe veranlaßt wird. Ist objektiv zugleich die Vorstellung der Vollkommenheit damit verbunden, so muß einem schönen Gegenstande eine Vollkommenheit zukommen, eine Vollkommenheit, deren Erkenntniß unser Vorstellungsvermögen in ein leichtes Spiel setzt.

Bey dem Erhabenen finden wir auch ein Wohlgefallen am Gegenstande; diesem ist aber eine Unlust, ein Mißvergnügen aus einem subjektiven Grunde, beygemischt.

Die Ewigkeit ist ein erhabener Gegenstand. Die Größe desselben gefällt, aber in dieses Wohlgefallen mischt sich ein Bewußtseyn unsrer Einschränkung, das immer eine gewisse Anwandlung von Unlust nach sich zieht. Wir fühlen dieses, wenn der Dichter von der Unendlichkeit singt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit, und Welt auf Welt zu Hauf:
Und wann ich von der grausen Höhe,
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl vermehrt mit tausend Mahlen

Noch nicht ein Theil von dir;
Ich zieh' sie ab, und du liegst ganz vor mir.
Hallers Ewigkeit.

Denn mit der Größe des Gegenstandes selbst ist das Bewußtseyn unsers Unvermögens, ihn in der Anschauung zu umfassen, verbunden. Erhaben ist also nur das, dessen Anschauung nie vollendet werden kann, das Unermeßliche. Wir denken es daher immer als unvollendet, oder vielmehr, unsre Vorstellung davon bleibt immer unvollendet. Nicht so bey dem Schönen im eigentlichen Sinne. Die Vorstellung desselben muß immer vollendet seyn, es muß uns immer ganz gegenwärtig seyn.

Schön im eigentlichen Sinne wäre also das, was vermittelst eines leichten Spiels, worein es unsre Vorstellungskraft setzt, durch die Art, wie seine anschauende Vorstellung von uns vollendet wird, gefällt; und erhaben ein Gegenstand, in so fern er zwar objektiv als vollkommen von uns vorgestellt wird, aber die Vorstellung einer subjektiven Unvollkommenheit in so fern bey sich führt, als wir nicht im Stande sind, seine Vorstellung in der Anschauung zu

vollenden. Ich sage nicht, daß das Erhabene selbst durch den Verstand als unendlich braucht vorgestellt zu werden, sondern nur: unsre anschauliche Vorstellung von demselben muß es nie erreichen können und immer hinter dem Gegenstande zurück bleiben.

Neun und funfzigster Brief.

Sie setzen meiner Erklärung entgegen, daß wir nicht allein anschaubare, sondern auch andere Gegenstände erhaben nennen, welche keiner sinnlichen Darstellung fähig sind. Ich hätte mich deutlicher darüber erklären sollen, was ich unter der Vorstellung eines Gegenstandes in der Anschauung verstanden wissen wollte, und dieser Einwurf wäre gehoben. Ich verstehe hier unter der Vorstellung eines Gegenstandes in der Anschauung nicht allein die Vorstellung desselben durch die Sinne, sondern auch die Vorstellung desselben vermittelst eines andern Gegenstandes, dessen Anschauung mit ihm natürlich vergesellschaftet ist. Die erhabenen Gesinnungen eines andern kann ich freylich

nicht anschauen, allein ich kann die Thätigkeit meines Willens anschauen, wenn er durch Gesinnungen, die ich bey dem andern bewundere, geleitet würde.

Ich kann mir daher einen erhabenen Gegenstand auf zwiefache Art vorstellen: Ein Mahl, indem ich mir seine Theile, es sey durch die Sinne oder die Einbildungskraft, vorstelle, aber mit dem Bewußtseyn, daß ich den Gegenstand nie in der Anschauung ganz erreichen werde; und dann auch unter dem Bilde eines sinnlich darstellbaren Gegenstandes, indem ich mir die Grenzen desselben immer weiter und weiter hinaus setze.

Es giebt nun ein Erhabenes in der Ausdehnung und ein Erhabenes in der Kraft. Ein Beyspiel von dem erstern ist die Ewigkeit; aber wenn Moses sagt: Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht, so stellt er die Allmacht als etwas der Kraft nach Erhabenes vor. Kraft vermögen wir uns immer nur, durch ihre Wirkungen, durch das, was sie im Raume und in der Zeit hervor bringt, zu veranschaulichen. Das Erhabene der Kraft stellen wir uns daher immer unter dem Bilde dessen,

was es im Raume und in der Zeit hervor bringt, vor: die göttliche Allmacht in dem eben gebrauchten Beyspiele durch eine Wirkung, die sich in der Zeit darstellen würde, durch den schnellen Uebergang der Finsterniß zum Lichte.

Ich sehe, mein Theuerster, daß ich schon zu weit abgeschweift bin. Ich hätte Ihnen bloß sagen dürfen, daß es Gefühl des Schönen und des Erhabenen gebe, ohne diese Gefühle weiter zu entwickeln; denn dieses gehört für die Aesthetik, oder, wie man sie in neuern Zeiten richtiger genannt hat, die Kritik des Geschmacks. Geschmack ist nämlich nichts anderes als das Vermögen, das Schöne und das Erhabene zu beurtheilen. Das Daseyn dieses Vermögens ist aus der Erfahrung gewiß, allein die Urtheile selbst, die unsrer Beurtheilung des Schönen und Erhabenen zum Grunde liegen, kann uns keine Erfahrung lehren; sondern ihre Gewißheit ist von der Erfahrung unabhängig, wir erkennen sie, wie man es nennt, a priori. Mit Erkenntnissen dieser Art hat aber die Naturlehre der Seele nichts zu thun.

Ich komme von meiner Abschweifung zurück, um Sie in meinem folgenden Briefe mit

dem Einflusse des Gefühlsvermögens auf das Vorstellungsvermögen zu unterhalten.

Sechzigster Brief.

Ich habe schon zu bemerken Gelegenheit gehabt, *) daß wir uns Gegenstände, mit deren Vorstellung stärkere angenehme oder unangenehme Gefühle verbunden sind, immer anschauend vorzustellen suchen. Aber noch mehr: die mindeste Veranlassung weckt in dem Gemüthe, in dem gewisse Gefühle einmahl rege sind, diese auf, und die Gegenstände, welche sie erregen, verlassen uns, so zu sagen, nicht.

Wie glücklich läßt der Dichter die Konstantia ihre Sehnsucht nach ihrem Sohne Arthur darstellen:

Konstantia. Der Gram füllt den Platz meines abwesenden Kindes, liegt in seinem Bette, geht mit mir auf und ab, nimmt seine anmuthigen Blicke an, wiederhohlt seine Worte, erinnert mich an alle seine liebenswürdigen Eigenschaften, stopft seine leeren

*) Vier und funfzigster Brief, S. 266, 267.

Kleider mit seiner Gestalt aus. Ich habe also Ursache, meinen Gram zu lieben.

Shakespeare's König Johann, Aufz. III, Auftr. IV, nach Eschenburgs Uebersetzung.

Ich verweile bey dieser Stelle um so lieber, weil sie die Natur so treu darstellt; denn solche Stellen thun uns eben den Dienst als die Erfahrung selbst. Sie erinnern uns nur an das, was wir in ähnlichen Lagen selbst erfahren haben; denn widrigen Falls würden wir nicht über ihre Wahrheit oder Falschheit urtheilen können.

Zuerst ergiebt sich hieraus, daß die Vorstellung des Gegenstandes, die für uns mit stärkern Gefühlen verbunden ist, bey der mindesten Veranlassung wieder erweckt werde. Die zärtliche Mutter sieht bey den Kleidern ihres Kindes das geliebte Kind selbst, u. s. w.

Eben so zeigt zweytens diese Stelle, daß insbesondere die Seite des Gegenstandes, durch welche er uns gewisse Gefühle aufdringt, sich vor allen vergegenwärtigt. Die Mutter ergötzt sich an den anmuthigen Blicken, an den liebenswürdigen Eigenschaften ihres Kindes, welche ihr die Ein-

bildungskraft deßhalb vorzüglich vergegenwärtigt. Dieses ist auch ein Grund, warum Konstantia, wie sie der Dichter so wahr sagen läßt, ihren Gram liebt. Denn gemischte Gefühle einer gewissen Art sind auch deßhalb so anziehend, weil sie uns unaufhörlich mit dem unterhalten, wodurch ein Gegenstand uns so theuer war. Einen andern Grund, warum die gemischten Gefühle so anziehend sind, habe ich Ihnen schon bereits anderwärts *) angegeben.

Aber nicht allein das, was uns an einem angenehmen Gegenstande gefiele, sondern auch das, was an sich sehr gleichgültig seyn würde, suchen wir uns durch die Einbildungskraft von dem Gegenstande, der gewisse Gefühle erregt, zu vergegenwärtigen, bloß weil es diesem Gegenstande angehört. Bey dem Tode seiner Elise, in einem Gedichte, das von der Empfindung ganz eingegeben ist, sagt der Dichter:

Verlaßnes Haus und vormahls werthe Zimmer,
Wodurch ich jetzt gejagt durch Unruh' flieh',
Zeigt mir ihr Bild, und wiederhohlt mir immer:
Hier ging sie oft, hier saß, hier ruhte sie.

Haller.

*) Sechs und funfzigster Brief, S. 283, 284.

Er, der Dichter, wird nicht allein an den Ort, wo seine Elise gegangen u. s. w., erinnert, sondern er regt gewisse Bilder absichtlich wieder bey sich auf. Zeigt mir ihr Bild u. s. w., und wiederhohlt mir immer, u. s. w.

Aber auch Gefühle, die wir, wenn wir könnten, aus unsrer Seele vertilgen würden, führen den Gegenstand, welcher sie uns verursacht, unaufhörlich herbey. Die Einbildungskraft und das Fiktionsvermögen sind hier eben so thätig. Macbeth sieht unaufhörlich in der Angst seines Gewissens den Geist des Banquo, der auf sein Geheiß ermordet war.*)

Weil angenehme Gegenstände unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, so lenken sie wie von selbst unsre Aufmerksamkeit von andern ab. Dieses kann so weit gehen, daß wir für keinen andern Gegenstand Sinne haben, daß wir auf etwas anderes gar nicht mehr zu merken fähig sind. Dieses ist ein Zustand der Vertiefung, **) welchen man die Entzückung

*) Shakespeare's Macbeth, dritter Aufzug, vierter Auftritt.

**) Siebenter Brief, S. 36.

nennt. Wenn z. B. ein herrliches Naturschauspiel, wie der Untergang der Sonne an einem schönen Abend, sich unser so ganz bemächtigt, daß wir nichts sehen, als dieses, für nichts Gedanken haben, als für dieses, so sind wir entzückt.

Mit dem Zustande des Entzückens ist ein anderer verwandt, aber doch noch sehr von ihm verschieden, nämlich der Zustand des Außer sich seyn vor Freude. In diesem zerstreut uns ein angenehmer Gegenstand und zieht hierdurch unsre Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen ganz ab. Die Ueberraschung von einem geliebten Freunde, den ich vielleicht in mehrern Jahren wiederzusehen nicht hoffen konnte, versetzt mich vor Freude außer mir. Ich bin ganz mit meinem Freunde beschäftigt, aber auf eine ganz andere Weise, als ich in dem Zustande der Entzückung mit einem Gegenstande beschäftigt bin. Hier geht meine Aufmerksamkeit, so zu sagen, Schritt für Schritt von einem Merkmahle zu dem andern fort; dort hingegen springt sie von dem einen auf das andere. Meine theilnehmende Neugier häuft Fragen auf Fragen, allein ehe mein Freund

die dritte beantwortet, habe ich vielleicht die erste vergessen. In dem Entzücken sind wir ruhiger mit dem Gegenstande beschäftigt, unser Vergnügen ist nicht so stürmisch, sondern mehr gehalten.

Ein und sechzigster Brief.

Ich hätte das, was ich in meinem letztern Briefe über den Unterschied der Entzückung und des Außer sich seyn gesagt habe, nicht besser erläutern können, als durch zwey Beyspiele, von denen ich schon vorher einen andern Gebrauch gemacht habe. Wenn in Kleists vortrefflicher Idylle der Knabe ausruft:

O, wie schön
Ist jetzt die Gegend! — —
— — — — — —
— — Sieh', sagt er, den Schwan,
Umringt von seiner frohen Brut,
Sich in den rothen Widerschein
Des Himmels tauchen! Sieh', er schifft,
Zieht rothe Furchen in die Fluth,
Und spannt des Fittichs Segel auf!
Wie lieblich flüstert dort im Hain
Die Saat der grünen Wellen fort,
Und rauscht, vom Winde sanft bewegt. —

O, was für Anmuth haucht anjetzt
Gestad' und Meer und Himmel aus!
Wie schön ist alles, und wie froh
Und glücklich macht uns die Natur! —

so ist dieses der sanftere Zustand der Entzückung; denn die Seele des Knaben geht von einem zu dem andern in der Vorstellung fort; seine Aufmerksamkeit ist mit nichts beschäftigt, als was bey ihm die Empfindung erregt, aber mit jedem einzelnen jedes Mahl so ausschließend, daß sie es auf das klärste auffaßt. Denn nur eine Aufmerksamkeit, welche genau und scharf auf etwas gerichtet ist, kann z. B. diese wellenähnliche Bewegung der Saat bemerken.

Portia hingegen war außer sich, als sie ausrief: „Liebe, mäßige dich, mildere deine „Entzückung", u. s. w. *) Ihre Seele wurde gleichsam durch eine Menge von Vorstellungen bestürmt, von denen keine zur Klarheit erhoben wurde.

Auch in dem Körper äußern diese beyden Zustände, der Zustand des Außer sich seyn und der Zustand des Entzückens, eine ganz

*) Sechs und funfzigster Brief, S. 283.

entgegen gesetzte Wirkung. In dem Zustande der Entzückung finden wir gar keine gewaltsame Bewegung, alle sind in demselben gemäßigt und gehalten; hingegen in dem Zustande des Außer sich seyn sind die körperlichen Bewegungen äußerst heftig. Dieses ist auch diesen Zuständen völlig analog; denn in dem Zustande des Außer sich seyn eilt die Seele, so zu sagen, von Vorstellung zu Vorstellung, hingegen in dem der Entzückung ist ihr Gang langsamer. Denn überhaupt sind körperliche Veränderungen immer mit Seelenzuständen analog: sind diese heftig, so sind es auch jene; sind diese sanfter, so sind es auch jene.

In Rücksicht auf das Gefühlsvermögen nämlich findet sich zwischen Seele und Körper eine ähnliche Gemeinschaft als in Ansehung des Vorstellungsvermögens. Denn eines Theils sind fast alle körperliche Zustände mit Gefühlen verbunden; die körperlichen Zustände nämlich wirken auf unsre sinnlichen Werkzeuge und werden deßhalb von gewissen Gefühlen begleitet. Andern Theils aber wirken Gefühle der Seele selbst auf unsern Körper. Furcht, Angst, Freude, Schreck und wie die verschie-

denen Gefühle heißen mögen, werden alle von gewissen eigenthümlichen körperlichen Veränderungen begleitet. Je heftiger jene Gefühle sind, um so stärker und jäher sind die körperlichen Veränderungen. Ein plötzlicher Schreck verräth sich in einem plötzlichen konvulsivischen Zusammenfahren des Körpers; eine sehr lebhafte Freude in ungestümen körperlichen Bewegungen: so wie die Schwermuth, welche anhaltend über gewissen Ideen brütet, sich in körperlicher Unthätigkeit an den Tag legt.

Hieraus wird es begreiflich, wie wir durch die Einbildungskraft selbst aus dem Traume zurück gerufen werden können. Denn die Bilder, welche sie uns in dem Traume vorspiegelt, können eben so wie die Anschauungen ihrer Gegenstände, Angst, Furcht und andere starke Gefühle erregen. Sind diese aber einmahl da, so bleiben starke körperliche Bewegungen nicht aus, und diese rufen uns aus dem Zustande des Schlafens in den Zustand des Wachens, und dadurch auch aus unserm Traume zurück. — Doch ich habe hiervon schon anderwärts geredet. *)

Ge-

*) Ein und dreyßigster Brief, S. 150.

Gefühle des Verstandes und der Einbildungskraft werden eben deßhalb, weil sie immer mit körperlichen Veränderungen verbunden sind, auch von körperlichen Gefühlen begleitet. Die Freude z. B., die alle unfreywillige körperliche Gefühle belebt, giebt uns das Gefühl des körperlichen Wohlseyns; der Schreck, der das Blut in die innern Theile des Körpers zurück treibt, ein Gefühl der körperlichen Schwäche, u. s. w. Es ist daher begreiflich, wie die geistigen Gefühle selbst körperliche Gefühle hervor bringen.

Zwey und sechzigster Brief.

Sie haben mich schon verschiedentlich nach meiner Meinung von den Ahndungen gefragt, ob ich sie glaube oder nicht. Aus der Natur des Vorstellungsvermögens und des Gefühlvermögens werden sie so begreiflich, daß man, um von ihrer Wirklichkeit überzeugt zu seyn, nicht so viele Beyspiele zu haben brauchte, als sich doch aufweisen lassen.

Allein viele, die von Ahndungen reden, mögten deſſen ungeachtet nicht im Stande ſeyn, einen beſtimmten Begriff derſelben anzugeben. Deßhalb laſſen Sie uns zuvor die Fälle näher betrachten, in welchen man zu ſagen pflegt, daß einem etwas geahndet habe.

Zuerſt ſagt man, daß einem etwas ahnde, wenn man daſſelbe beſtimmt voraus ſieht und darüber ſchon im voraus Vergnügen oder Mißvergnügen empfindet, ob man ſich gleich die Gründe ſelbſt nicht angeben kann, worauf man jene Vorausſicht gründet. So ſagt man, jemanden ahnde, daß er ſterben werde, wenn er ſeinen Tod voraus erwartet und dieſe Erwartung ihn ängſtigt. Dann hat man aber noch eine andere Art von Ahndungen, bey denen man ſich eines künftigen Uebels bloß im allgemeinen, aber nicht beſtimmt, bewußt iſt, wo man ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl hat, welches man ſich als mit etwas zukünftigem zuſammen hängend vorſtellt. Jemand z. B. findet ſich bey einer bevor ſtehenden Reiſe beunruhigt, ohne ſich ſelbſt von ſeiner Unruhe einen Grund angeben zu können; er glaubt, daß ihn ein großes Unglück treffen werde: er

erlebt einen Unfall, und wird sagen, daß ihm dieser geahndet habe.

Drittens endlich finden wir uns bey manchen Fällen beunruhigt, ohne irgend etwas im voraus zu erwarten; ein Unfall, der uns hernach trifft, läßt uns vermuthen, (ob mit Recht oder nicht, lasse ich dahin gestellt,) daß uns dieses geahndet habe. In allen diesen Fällen, wo wir sagen, daß uns etwas ahndet, haben wir gewisse unangenehme oder angenehme Gefühle, die mit etwas zukünftigem in Verbindung stehen, oder von denen wir dieses wenigstens glauben. Die Ahndungen der ersten Art will ich bestimmte, die der zweyten Art unbestimmte, und die der dritten Art bloße Vorgefühle nennen.

Die bestimmten Ahndungen sind aus den Gesetzen unsers Vorstellungs- und Gefühlvermögens ganz begreiflich. Denn angenehme oder unangenehme Vorfälle, welche uns sehr nahe betreffen, erregen, wenn wir sie vorher sehen, schon im voraus bey uns Vergnügen oder Mißvergnügen. Eben deßhalb, weil dieses Vergnügen oder Mißvergnügen unsre Seele ganz einimmt, werden wir uns der Grün-

de, auf welche sich unsre Voraussicht stützt, nicht so klar bewußt, als wenn wir etwas gleichgültiges, etwas, was wir weder wünschen noch fürchten, voraus sähen. Das Eintreffen dieser Ahndungen darf uns nicht Wunder nehmen, eben so wenig als es uns Wunder nehmen darf, daß etwas, was wir als zukünftig voraus sehen, in Erfüllung geht. Viele dieser Ahndungen gehen auch durch sich selbst in Erfüllung. Wir hatten nicht die Ahndung, weil wirklich uns etwas übles bevor stand; sondern dieses erfolgte, weil wir uns mit der schrecklichen Erwartung desselben ängstigten. Ein Mensch, der seinen Tod ängstlich vorher zu sehen glaubt, kann an dieser Furcht selbst sterben so gut als an einer eigentlichen Krankheit. Es verhält sich mit dem Eintreffen dieser Ahndungen also wie mit dem Eintreffen einer gewissen Art wahrsagender Träume, worüber ich Ihnen schon vorher meine Gedanken*) mitgetheilt habe.

Die unbestimmten Ahndungen sind eben so erklärlich. Wir wissen oft, daß wir uns

*) Ein und dreyßigster Brief, S. 152.

Geschäften unterziehen, in Lagen kommen werden, wo uns selbst oder doch Personen, die uns theuer sind, gewisse Uebel drohen. Diese können an sich so mannigfaltig seyn, daß wir keines vor dem andern zu besorgen Ursache haben; was ist alsdann natürlicher, als daß Besorgnisse in uns aufsteigen, und Besorgnisse, die mit sehr starken lebhaften Gefühlen verbunden sind? Ich glaube nicht, daß jemand eine lange gefährliche Reise mit eben der Ruhe antritt, als er an seine tagtäglichen Geschäfte geht.

Das Eintreffen einer solchen unbestimmten Ahndung ist so begreiflich als der vorher gehenden. Nichts ist aber auch natürlicher, als daß wir, wenn so eine unbestimmte Ahndung ein Mahl in Erfüllung gegangen ist, hinterher uns einbilden, von Allem, wie es jetzt wirklich geworden ist, eine bestimmte Ahndung gehabt zu haben.

Die bloßen Vorgefühle sind gleichfalls begreiflich. Gewisse Vorfälle können von uns vorher gesehen werden, und zugleich, weil sie uns näher angehen, bey uns gewisse Gefühle erregen. Ein solches Gefühl kann nun einen

so großen Grad der Stärke erhalten, daß wir den Gegenstand, der es verursacht, ganz aus dem Gesichte verlieren. Nichts ist aber auch leichter möglich, als daß wir etwas für ein Vorgefühl halten, was es nicht ist: ein Gefühl, das aus einem ganz andern Grunde als durch das Vorausſehen von etwas zukünftigem in uns aufgeregt wurde, das wir aber irriger Weise für ein Vorgefühl ansehen, weil ein Unfall zufälliger Weise darauf erfolgte.

Ahndungen wären also nach allem diesen Vorhersehungen von etwas zukünftigem, welche von gewissen starken Gefühlen begleitet werden. Sie werden durch die Vorstellung dessen, was wir fürchten oder hoffen, erregt; nicht unmittelbar durch diesen zukünftigen Gegenstand selbst, der natürlich noch keine Wirksamkeit äußern kann. Aus einem Grunde, den ich Ihnen in meinem letztern Schreiben angegeben habe, ist es kein Wunder, daß sie auch in körperliche Gefühle übergehen.

Drey und sechzigster Brief.

Wir wissen durch die Erfahrung, daß gewisse Vorstellungen in uns ein Bestreben erregen, ihren Gegenstand wirklich zu machen. Alsdann sagen wir, daß wir diesen Gegenstand begehren. Ich begehre z. B. den Genuß eines Vergnügens, wenn ich es wirklich zu erhalten suche. Dieser Ausdruck wird aber noch in einer weitern Bedeutung gebraucht; denn in der weitern Bedeutung begehren wir auch das, dessen Vorstellung, wenn wir dazu vermögend wären, uns bestimmen würde, es hervor zu bringen, mit Einem Worte, dasjenige, was wir wünschen. Wir unterscheiden also das, was wir in dem eigentlichen Sinne begehren, und das, was wir wünschen. Die Vorstellung des erstern bestimmt uns, es hervor zu bringen, oder wenigstens dazu unsre Kräfte zu versuchen; die Vorstellung des letztern würde in Ansehung ihres Gegenstandes uns zu demselben Versuche bestimmen, wenn wir nicht im voraus überzeugt wären, daß er

vergebens seyn würde. Das Vergangene kann jemand wünschen ungeschehen zu machen; er kann dieses aber nicht im eigentlichen Sinne begehren.

Wir verabscheuen etwas, in so fern wir sein Gegentheil begehren und die Vorstellung von diesem bey uns stärker ist, als die Vorstellung von jenem: in der weitern Bedeutung, wenn wir sein Gegentheil auf die angegebene Art wünschen oder begehren. Das Verabscheuen ist also nichts anderes als eine Art des Begehrens. Wir müssen also ein Vermögen, zu begehren, haben. Dieses wird das Begehrungsvermögen genannt, von dem der Wille nur eine Art ist.

Doch ehe ich auf den Willen komme, muß ich zuvor im allgemeinen von dem Begehrungsvermögen reden.

Ein Gegenstand, den wir begehren sollen, kann immer nur etwas Zukünftiges, nie etwas schon jetzt Wirkliches seyn. Ich sehe schon, hier werden Sie mir vieles entgegen setzen; Sie werden mir z. B. sagen, daß Sie einen Freund, eine Wohnung, die Ihnen bequem scheint, oder sonst etwas schon jetzt Wirkliches

begehren. Ich gestehe, liebster Freund, daß wir so reden, aber in diesen Fällen reden wir nicht ganz genau; denn wenn wir sagen, daß wir diesen Freund, diese Wohnung begehren, so sollten wir eigentlich sagen, daß wir die Freundschaft jenes Mannes oder dieses Haus zur Wohnung begehren. Alsdann würde es keinem Zweifel mehr unterworfen scheinen, daß der Gegenstand unsers Begehrens nur etwas Zukünftiges, nichts Gegenwärtiges ist; denn die Freundschaft jenes Mannes, die Bewohnung dieses Hauses ist nichts Gegenwärtiges, sondern nur etwas, was noch nicht zur Wirklichkeit gelangt ist. Auf gleiche Weise können wir auch nur etwas zukünftiges verabscheuen. Um etwas zu begehren oder zu verabscheuen muß man es auch kennen oder eine Vorstellung desselben haben, wie ebenfalls der Begriff des Begehrens und Verabscheuens unmittelbar an die Hand giebt. Wir nennen nun Vorstellungen, in sofern sie uns bestimmen, Gegenstände zu begehren oder zu verabscheuen, Triebfedern in der weitern Bedeutung. Die Vorstellung des Wohlschmacks einer Speise, des Vergnügens

der gesellschaftlichen Unterhaltung, sind Triebfedern: jene, den Genuß der Speise zu begehren; und diese, die Gesellschaft zu suchen. Was wir begehren sollen, muß uns aber möglich nicht allein an sich, sondern auch durch unsre Kräfte scheinen. Unsre Begierde mag auf einen Gegenstand noch so erpicht seyn; so bald wir ihre Befriedigung, entweder an sich oder durch unser Vermögen, als unmöglich erkennen, hört sie auf. Ein Gleiches gilt von den Verabscheuungen. Wir müssen uns die Hinderung desjenigen, was wir verabscheuen sollen, nicht allein an sich, sondern auch als durch unsre Thätigkeit möglich denken; sonst bleibt uns nichts mehr übrig, als leere Wünsche für sein Gegentheil, die wir zwar Verabscheuungen desselben in dem weitern, aber nicht in dem engern und eigentlichen Sinne nennen.

Vier und sechzigster Brief.

Die Triebfedern, welche unser Begehrungsvermögen in Bewegung setzen, können von verschiedener Art seyn. Denn Ein Mahl begehren oder verabscheuen wir Gegenstände wegen angenehmer oder unangenehmer Gefühle, welche mit der Vorstellung derselben verbunden sind, und dann auch, weil wir uns gewisse Zwecke vorgesetzt haben. Die erstern begehren wir sinnlich, die letztern verständiger Weise. Wir unterscheiden daher das sinnliche und das verständige Begehrungsvermögen. Die Gründe dieser Benennungen anzugeben behalte ich mir für einen andern Ort vor.

Das sinnliche Begehrungsvermögen bestimmt uns, Gegenstände zu begehren, weil mit ihnen angenehme Gefühle verbunden sind. Der Anblick einer schönen Farbe erregt bey uns Wohlgefallen, und eben deßhalb erweckt er bey uns eine Begierde. Körperliche Anstrengung ist mit Mißvergnügen verbunden, und deßhalb wird sie ein Gegenstand des sinnlichen

Abscheues. Es brauchen die angenehmen Gefühle, welche uns bestimmen sollen, gewisse Gegenstände zu begehren, nicht gerade sinnliche zu seyn; es können auch geistigere Gefühle, Gefühle der Einbildungskraft, des Verstandes u. s. w., seyn. Der Spieler, der, um das Vergnügen einer gewissen Beschäftigung zu genießen, nach den Karten greift, wird eben so wohl durch das sinnliche Begehrungsvermögen in Thätigkeit gesetzt, als der Wollüstling, wenn seine Lüsternheit nach dem Wohlgeschmacke einer Speise gereizt ist.

Was ich so eben von den Begierden gesagt habe, gilt auch von dem sinnlichen Abscheue. Er wird immer durch gewisse unangenehme Gefühle rege, allein diese Gefühle brauchen nicht gerade sinnliche, nicht nothwendiger Weise Gefühle zu seyn, welche sinnliche Eindrücke als solche begleiten. Der Faule, welchen Mißvergnügen, das mit Anstrengung verbunden ist, von dieser zurück schreckt, verabscheuet Arbeit auf eben so eine sinnliche Weise, als wir den körperlichen Schmerz verabscheuen.

Das verständige Begehrungsvermögen läßt uns Gegenstände immer nur in Verhältnissen zu Zwecken begehren oder verabscheuen: jenes, wenn wir sie als Mittel zu denselben betrachten; und dieses, wenn wir sie als Hindernisse derselben erkennen. Zwecke nennen wir aber Gegenstände, welche durch Handlungen von uns wirklich gemacht werden sollen; und Dinge, welche wir zu ihrer Erreichung anwenden, Mittel. Unser verständiges Begehrungsvermögen geht immer auf Mittel zu Zwecken. Die Zwecke selbst, als Zwecke, müssen uns zuletzt anderwärts her gegeben seyn. Es ist nun an sich möglich, daß wir durch etwas, das wir um eines vorgesetzten Zwecks willen begehren, bestimmt werden, noch andere Gegenstände zu begehren, mit Einem Worte, daß Mittel, welche unmittelbar zu gewissen Zwecken führen sollen, selbst wieder für uns Zwecke werden, und um anderer Zwecke willen; alsdann sind sie jenen Zwecken selbst untergeordnet.

Dasjenige, was zur Erreichung eines Zwecks dienlich ist, nennen wir, in so fern jener Zweck selbst an sich zufällig ist, nützlich, und, beziehungsweise wenigstens, gut. Es

unterscheidet sich von dem Angenehmen dadurch, daß mit diesem unmittelbar Lust verbunden ist, mit jenem aber nicht, an sich, ob es gleich möglicher Weise seyn kann. Dem Nützlichen setzen wir das Schädliche entgegen; denn schädlich nennen wir das, was einen Zweck hindert. So wie jenes ein Gegenstand des verständigen Begehrens ist, so ist dieses ein Gegenstand des sinnlichen Abscheues.

Das Nützliche und Schädliche können wir nur durch den Verstand erkennen; denn beydes ist nur in einem ursachlichen Zusammenhange möglich. Hingegen das Angenehme und Unangenehme stellt uns die Sinnlichkeit vor, nicht der äußere, sondern der innere Sinn, vermittelst des Vergnügens oder Mißvergnügens, das mit demselben in unserm Gemüthszustande verbunden ist. Die Triebfedern des erstern werden daher durch die Sinnlichkeit, die des letztern durch den Verstand vorgestellt. Dieses ist der Grund, warum wir das Begehren, das bloß durch Vergnügen und Mißvergnügen bestimmt wird, das sinnliche, und das Begehren, welches auf das Nützliche oder Schädliche als solches geht, das verständige Begehren nennen.

Man nennt das verständige Begehrungsvermögen mit Einem Worte den Willen, und das sinnliche das Begehrungsvermögen schlechthin. Eben so heißen Triebfedern, die das sinnliche Begehrungsvermögen wirken, Triebfedern schlechthin, und Triebfedern, die den Willen zu diesem oder jenem bestimmen, Bewegungsgründe.

Fünf und sechzigster Brief.

Sinnlich begehren wir einen Gegenstand um so stärker, je mehr Vergnügen wir von ihm erwarten, und verabscheuen ihn um so stärker, je mehr Mißvergnügen er bey sich führt. Es erhellet also für sich, daß das sinnliche Begehren und Verabscheuen zuletzt durch eben die Ursachen bestimmt werden, als die Gefühle. Gefühle haben aber, unter übrigens gleichen Umständen, um so mehr Stärke, je anschaulicher ihr Gegenstand vorgestellt wird. Dieses wird daher auch für die sinnlichen Begierden und Verabscheuungen der Fall seyn. Die Erfahrung bestätigt das eben Gesagte; denn unsre Be-

gierden haben nie mehr Stärke, als wenn unsre Einbildungskraft recht thätig ist. Ein Wunsch, der zu schwach ist, in eigentliche Begierde überzugehen, wächst zu der stärksten Begierde an, wenn bey einem Rausche oder sonst unsre Einbildungskraft aufgeregt ist. Was ich eben von dem sinnlichen Begehren gesagt habe, gilt, mit einer kleinen Abänderung, auch von dem sinnlichen Abscheue: unser Abscheu wird um so stärker, je lebhafter der Gegenstand desselben unsrer Einbildungskraft gegenwärtig ist.

Sinnliche Begierden können unter einander selbst in Widerstreit seyn; die Befriedigung der einen kann die Befriedigung der andern entweder schon an sich oder doch unter gewissen Umständen unmöglich machen. So bald wir einen solchen Widerstreit zwischen mehrern unsrer Begierden finden, muß natürlicher Weise, da wir nichts unmögliches begehren können, die eine aufhören. Es hört alsdann aber die schwächere auf, und die stärkere bleibt. Es ist möglich, daß jemand geitzig ist und zugleich einen Hang zum sinnlichen Wohlleben hat. Bey diesem wird die Begierde

nach

nach sinnlichem Wohlleben aufhören, wenn sie die schwächere Begierde ist und die Befriedigung derselben der Befriedigung der erstern Begierde Hindernisse in den Weg legt, in so fern sie einen grösern Aufwand von seinem Vermögen forderte. In dem umgekehrten Falle würde eine zu starke Begierde nach sinnlichem Genusse den Geitz unterdrücken. Soll eine Begierde die andere bey mir aufheben, so muß ihr Widerstreit von mir erkannt seyn. So bald ich diesen Widerstreit nicht erkennete, würde ich vielleicht der Befriedigung beyder nachjagen, weil es mir nicht einfiele, daß ich mit der einen Hand baue, was ich mit der andern niederreiße. An sich sind die sinnlichen Begierden stärker als die verständigen Begierden, d. h., wenn alles Uebrige gleich ist, so bestimmen sie uns eher und leichter zum Handeln. Wir können dieses an Kindern und jüngern Leuten überhaupt sehen: die Vorstellung eines gegenwärtigen Vergnügens reißt sie beynahe unwillkührlich mit sich fort. Wie leicht kommen nicht die besten und überlegtesten Vorsätze, welche sie gefaßt haben, in Gefahr, wenn ein gegenwärtiges Vergnügen sie davon ablockt; denn bey ihnen übt das An-

genehme und Unangenehme noch seine ganze Gewalt aus.

Unter allen sinnlichen Begierden sind die Instinkte die stärksten. Diese nämlich sind nichts anderes als Begierden, welche auf Gegenstände gerichtet sind, ehe sie uns durch eine vorläufige Erfahrung bekannt sind. Wir kennen ihrer drey: den Instinkt des Hungers und Durstes, den Instinkt der Selbsterhaltung und den Instinkt der Fortpflanzung. Alle diese Instinkte werden erst durch gewisse natürliche Gefühle geweckt und gehen auf Gegenstände, ohne daß diese uns durch eine vorläufige Erfahrung bekannt sind. Der Instinkt der Selbsterhaltung bestimmt uns, alles, was einen zu starken Eindruck auf unsre sinnlichen Werkzeuge macht, zu entfernen, und überhaupt Gegenstände, welche unsrer Selbsterhaltung schädlich seyn können, entweder zu entfernen oder ihnen aus dem Wege zu gehen. Schon das Kind wendet sein Auge weg, wenn ein zu starkes Licht auf dasselbe fällt; und so auch, wenn wir straucheln, suchen wir unwillkührlich den Fall zu verhindern. Der Instinkt der Fortpflanzung und der Instinkt

des Hungers werden durch gewisse körperliche Bedürfnisse und Gefühle, welche sie verursachen, rege. Wenn wir diese zu entfernen suchen, so entsteht eine Begierde, welche wir den Instinkt nennen.

Sechs und sechzigster Brief.

Das verständige Begehrungsvermögen kann uns auch durch die Vorstellung gewisser Regeln, deren Befolgung wir zum Behufe eines gewissen Zwecks als nothwendig erkennen, zu gewissen Handlungen bestimmen. Dieses setzt mithin voraus, daß wir die Befolgung gewisser Regeln unsrer willkührlichen Handlungen als zu einem Zwecke nothwendig erkennen können. Dergleichen Regeln freyer Handlungen, welche jemand sich selbst bey denselben vorschreibt, nennt man nun Maximen, und den Verstand, in so fern wir durch ihn solche Regeln unsrer Handlungen als gültig anzuerkennen genöthigt sind, den praktischen Verstand. Dieser ist also von dem

Willen selbst wesentlich verschieden. Der praktische Verstand nämlich findet eine Regel, die zum Behufe irgend eines Zwecks allgemein von uns befolgt werden muß, und durch den Willen bestimmen wir uns in jedem einzelnen Falle zu ihrer wirklichen Befolgung. Der praktische Verstand sagt mir z. B., daß ich, um in meinen Geschäften Ordnung beyzubehalten, die Ausrichtung derselben nicht unnöthig verschieben darf, und der Wille bringt dieses in Ausübung.

Wir finden oft, daß das sinnliche Begehrungsvermögen uns bestimmen würde, eine Handlung zu begehen oder zu unterlassen, wenn der Wille uns nicht zu dem Gegentheile derselben bestimmte: in dem ersten Falle, die Handlung zu unterlassen; und in dem zweyten, sie zu thun. Auf der andern Seite erfahren wir aber eben so oft, daß unser sinnliches Begehrungsvermögen über unsern Willen den Sieg davon trägt. Der festesten Vorsätze werden wir oft uneingedenk, wenn wir der Stimme des Vergnügens Gehör geben oder ein Mißvergnügen uns von dem abschreckt, was wir uns so fest vorgesetzt hatten. In

beyden Fällen urtheilen wir, daß es uns möglich gewesen wäre, auf die entgegen gesetzte Art zu handeln. Dieses Vermögen, uns entweder zur Begehung oder Unterlassung einer Handlung zu bestimmen, nennt man mit Einem Worte Freyheit des Willens.

Als Wesen, welche mit Freyheit begabt sind, erkennen wir gewisse Regeln unsrer Handlungen für gültig, die wir nicht in so fern als wir uns diesen oder jenen bestimmten Zweck vorgesetzt, sondern in so fern wir überhaupt nach der Vorstellung gewisser Zwecke handeln können, als gültig anerkennen müssen. Jeder glaubt z. B. es als eine solche unverbrüchliche Regel betrachten zu müssen, nicht zu lügen, oder seines Vortheils wegen einen andern nicht zu hintergehen. Diese Regeln nennen wir sittliche Gesetze. Diese sittlichen Gesetze selbst aufzustellen ist die Sache der Moral-Philosophie, nicht der Naturlehre der Seele, welche ihr Bewußtseyn bloß als eine Thatsache angiebt. Die sittlichen Gesetze haben ihre Gültigkeit bloß durch die Vernunft, welche in so fern die praktische Vernunft genannt wird. Durch die praktische Vernunft erhält unser

Wille gewisse Vorschriften, nicht in so fern wir uns diese oder jene Zwecke vorgesetzt haben, sondern in so fern wir überhaupt nach der Vorstellung von Zwecken handeln können; durch den praktischen Verstand, in so fern wir uns diesen oder jenen bestimmten Zweck wirklich vorgesetzt haben. Der praktische Verstand hat eigentlich mit Zwecken als Zwecken nichts zu thun, hingegen den Regeln der praktischen Vernunft sind auch die Zwecke selbst unterworfen.

Die nähere Untersuchung der praktischen Vernunft überlasse ich dem Moral-Philosophen. Nur das Eine füge ich hinzu, daß wir das, was wir den Sittengesetzen gemäß wollen, und um seinetwillen wollen, immer zufolge gewisser Zwecke begehren, die wir, um der Vernunft selbst willen, uns vorsetzen. Wir begehren es also durch das verständige Begehrungs-Vermögen.

Sieben und sechzigster Brief.

Die praktische Vernunft enthält auch den Grund einer gewissen Art von Gefühlen, welche wir sittliche Gefühle nennen. Diese sind nichts anderes als Gefühle, welche Gesinnungen begleiten, in so fern wir sie dem Sittengesetze als gemäß oder zuwider erkennen. Jenes Gefühl ist das Gefühl der Achtung, dieses das Gefühl der Verachtung. Der gemeine Sprachgebrauch redet nur da von Achtung und Verachtung, wo diese Gefühle sich in einem stärkern Grade äußern; von Achtung z. B. bey einer großmüthigen Handlung, von Verachtung bey einer niederträchtigen verworfenen Handlung. Unmittelbar erregen nur Gesinnungen diese Gefühle, mittelbarer Weise aber gehen sie auch auf äußere Handlungen, in so fern sie von gewissen Gesinnungen zeugen, ja, selbst auf Wirkungen freyer Handlungen, auf menschliche Einrichtungen, in so fern sie bey ihren Urhebern sittliche Gesinnungen voraus setzen.

Ein Staat z. B., in welchem eine strenge und unparteyische Pflege der Gerechtigkeit heilig ist, erweckt für sich Achtung.

In allen Fällen dieser Art sind es eigentlich nicht diese Dinge, sondern die Vorstellung gewisser moralischer Gesinnungen, von welchen sie ihr Daseyn haben, die unsre Gefühle wecken.

Die sittlichen Gefühle, das Gefühl der Achtung und Verachtung, sind nichts anderes als besondere Arten von dem Gefühle der Billigung und Mißbilligung. Was uns das Gefühl der Achtung einflößt, das billigen wir nach sittlichen Gesetzen; was uns hingegen das Gefühl der Verachtung aufdringt, das müssen mir mißbilligen. Denn wir billigen Handlungen, in so fern sie einer Regel, welche wir für sie als gültig anerkennen, gemäß finden. Aber nicht jedes Gefühl der Billigung ist ein Gefühl der Achtung, und nicht jedes Gefühl der Mißbilligung Verachtung; denn wir können etwas billigen oder mißbilligen, in so fern wir es im Verhältnisse zu andern Regeln, als den sittlichen Gesetzen, betrachten. Eine Handlung der Klugheit billi-

gen wir, wenn wir gleich vielleicht nicht Ursache haben, sie zu achten, indem wir sie zwar mit ihrem Zwecke als zusammen stimmend erkennen, aber den Zweck selbst mißbilligen müssen. Wir mißbilligen hingegen viele Handlungen, ohne daß sie im geringsten Verachtung erregen könnten. Ein Fehler bey einem Kunstwerke z. B. erregt unsre Mißbilligung, weil der Künstler dem Zwecke seiner Kunst dabey nicht gemäß gehandelt hat; aber verachten können wir deßhalb den Künstler nicht. Achtung und Verachtung sind also Gefühle der Billigung und Mißbilligung, so fern wir eine Handlung im Verhältnisse zu den sittlichen Gesetzen betrachten.

Er giebt nicht allein rein-sittliche Gefühle, sondern auch gemischte, in denen Achtung und Verachtung vermischt ist. Wir verachten den Böswicht, der einen Vorsatz mit einer gewissen Stärke der Seele ausführt, der Schwierigkeiten, welche sich ihm in den Weg stellen, muthig überwindet; allein in unsre Verachtung mischt sich doch auch ein gewisses Gefühl der Achtung, welche wir seiner Seelenstärke nicht versagen können. Ein zu leb-

hafter Eifer für Gerechtigkeit verleitet oft zur Ungerechtigkeit, weil man durch den geringsten Schein von Unrecht verleitet wird, Unrecht da zu sehen, wo es nicht ist. In diesem Falle nöthigt uns jener Eifer für Gerechtigkeit zwar Achtung ab, allein in diese mischt sich ein gewisses Bedauern, daß jener Eifer nicht richtig durch die Vernunft geleitet ist, also ein Zusatz von Verachtung, oder, wenn dieser Ausdruck Ihnen zu stark schiene, ein Zusatz von moralischer Mißbilligung.

Acht und sechzigster Brief.

Sittliche Gefühle setzen eine Beurtheilung nach sittlichen Gesetzen voraus, wenn wir uns gleich nicht in jedem Falle des Gesetzes, nach dem wir urtheilen, oder unsers Urtheils selbst bewußt seyn sollten. Dieses darf Sie gar nicht wundern, denn unsre Gefühle haben, wie ich schon vorher bemerkte, *) oft eine größere Stärke, als Vorstellungen, welche von ihnen begleitet werden. Sittliche Ge-

*) Zwey und sechzigster Brief, S. 310.

fühle bey unsern eignen Handlungen setzen daher eine sittliche Beurtheilung derselben voraus. Wir nennen das Vermögen dazu, das Vermögen, die Sittlichkeit unsrer eignen Handlungen zu beurtheilen, das Gewissen, und zwar, in so fern sein Urtheil unsern Handlungen selbst vorher geht, wird es das vorhergehende, und in so fern es unsre vollbrachten Handlungen beurtheilt, das nachfolgende Gewissen genannt. Das nachfolgende Gewissen verursacht immer verschiedene moralische Gefühle bey uns: das Gefühl der Selbstachtung oder der sittlichen Selbstbilligung, und Gewissensbisse oder das stärkere Gefühl der sittlichen Mißbilligung dessen, was wir gethan haben. Dieses ist nichts anderes als eine Art der Reue; denn wir bereuen unsre vollführten Handlungen, wenn wir sie selbst mißbilligen. Aber nicht alles, was wir bereuen, verursacht uns auch Gewissensbisse; denn wir können eine Handlung auch bereuen, weil sie vielleicht mit zufälligen Zwecken, welche wir uns vorgesetzt hatten, streitet und in so fern zweckwidrig war, aber nicht gesetzwidrig ist.

Es giebt noch ein besonderes Gefühl, das hier eine nähere Untersuchung verdient: das Gefühl der Selbstberuhigung. Dieses Gefühl wird von Handlungen verursacht, welche böse Folgen haben, die wir uns aber nicht zurechnen können, weil unsre Handlung dem Sittengesetze gemäß war. Der Mann, den in der Erfüllung seiner Pflicht ein Unglück trifft, empfindet dieses Gefühl. Es ist aus Unlust über einen Unfall, der uns betroffen hat, und aus Zufriedenheit mit uns selbst zusammen gesetzt, und also ein gemischtes Gefühl.

Das sittliche Gefühl treibt uns zu pflichtmäßigen Handlungen und hält auf der andern Seite uns von pflichtwidrigen Handlungen ab, oder vielmehr: es treibt uns zu dem, wozu unser Gewissen uns ruft, und hält uns von Handlungen ab, welche unser Gewissen uns als pflichtwidrig darstellt: jenes durch das Vergnügen, welches die sittliche Billigung unsrer eignen Handlungen mit sich führt; und dieses durch das Mißvergnügen, welches die sittliche Mißbilligung unsrer eignen Handlungen begleitet. Verstehen Sie mich hier aber recht. Ich sage nicht, daß dieses sittliche Gefühl uns

einzig und allein zu Handlungen bestimme oder davon abhalte, je nachdem sie dem Sittengesetze gemäß sind oder mit ihm streiten; sondern nur, daß sie uns beleben und noch mehr stärken, das zur Wirklichkeit zu bringen, was die Pflicht von uns fordert, und das zu unterlassen, was unsrer Pflicht widersprechen würde. Der Ausspruch unsers Gewissens muß daher das Erste und die Hauptsache thun, denn ohne dieses würden wir nicht jener sittlichen Gefühle fähig seyn. Sie kommen uns also nur in der Befolgung des Sittengesetzes zu Hülfe, in so fern sie gleichsam als ein Gegengewicht gegen unsre bloß sinnlichern Gefühle zu betrachten sind, welche uns mit einer beynahe unwiderstehlichen Gewalt zu gewissen unsittlichen Handlungen reißen und von andern sittlichen Handlungen, so zu sagen, zurück treiben würden.

Weit entfernt, daß hierdurch unsre sittliche Natur etwas von ihrer Würde verlieren sollte, beweiset die Stärke jener Gefühle und der Einfluß, welchen sie auf die Ausführung unsrer Vorsätze haben, vielmehr im Gegentheile aufs augenscheinlichste ein Interesse an Moralität. Denn ohne jenes Inter-

esse könnten die sittlichen Gefühle nicht zu jener Stärke gelangen und diesen Einfluß auf Handlungen nicht gewinnen. Die Erfahrung bestätigt dieses auch noch unmittelbarer; denn wenn bey einem Menschen pflichtwidrige Gesinnungen Wurzel gefaßt haben, so wird jenes Gefühl bey ihm immer mehr und mehr abgestumpft und zuletzt beynahe ersterben.

Neun und sechzigster Brief.

Sie bemerken sehr scharfsinnig, mein theuerster Freund, daß wir in dem Falle, wenn das sittliche Gefühl uns im Handeln unterstützt, nicht bloß durch das verständige, sondern auch durch das sinnliche Begehrungsvermögen zu Handlungen bestimmt werden; denn das Vergnügen an gesetzmäßigen und das Mißvergnügen an gesetzwidrigen Handlungen wirken hier als Triebfedern, und nur das sinnliche Begehrungsvermögen wird durch Vergnügen oder Mißvergnügen, von welcher Art dieses auch seyn mag, geleitet. Aber dieses hebt, wie Sie zu glauben scheinen, die Unterschei-

dung zwischen dem verständigen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen, nicht auf. Beyde können so gut zusammen wirken, als sie sich entgegen wirken können, so wie auch in der sichtbaren Natur verschiedene Kräfte sich zu einer Wirkung vereinigen, oder ihre Wirkungen sich einschränken können. Fast bey jeder angelegentlichen Verfolgung eines Zwecks ist dieses der Fall. Wir suchen den Zweck zu erreichen, weil wir ihn in Rücksicht auf einen noch höhern Zweck als ein Mittel betrachten; aber das Vergnügen an der Erreichung eines Zwecks spornt unsern Eifer noch mehr an, unsre Begierde nach dem Gegenstande ist nicht mehr bloß verständig, sie ist in so fern auch sinnlich. — Auf diese Art entstehen die meisten Leidenschaften und verstärken sich allmählig. Doch dieses kann ich Ihnen erst weiter unten klar machen.

Unser verständiges und sinnliches Begehrungsvermögen können in einem zwiefachen Verhältnisse mit einander vereinigt seyn: denn das sinnliche Begehrungsvermögen ist entweder im Dienste des verständigen, d. h., das, was wir um eines gewissen Zwecks willen begehren, begehren wir um so eifriger, weil

das Vergnügen, welches wir uns von der Befriedigung der Begierde versprechen, diese noch um so mehr anfacht; oder umgekehrt, unser verständiges Begehrungsvermögen ist im Dienste des sinnlichen. Dieses läßt uns gewisse Dinge als unmittelbar angenehm oder unangenehm begehren; der Verstand zeigt uns gewisse Mittel, uns ihrer zu versichern, und diese werden alsdann selbst Gegenstände unsers Begehrens. Geld, Ehre, Geneigtheit anderer, sind aus diesem Grunde fast immer Gegenstände der menschlichen Begierden, oder die Begierde nach ihnen wird auf diese Art, wenigstens zuerst, erzeugt, wenn sie gleich durch mannigfaltige andere Ursachen unterhalten und verstärkt wird. Aber aus dem Grunde, den ich schon vorhin anführte, werden eben diese Mittel auch Gegenstände einer sinnlichen Begierde. Der Geitzhals betrachtet das Geld nicht allein als Mittel zu gewissen Zwecken, sondern er hat an demselben schon an sich, Vergnügen finden gelernt. Hieraus wird es auch erklärlich, wie die Stärke eines Vorsatzes uns selbst gegen alle Reitzungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, welche uns von demsel-

ben zurück zu führen suchen, taub machen kann; wie Menschen sich die Annehmlichkeiten des Lebens versagen können, wenn der Genuß derselben mit einem entfernten Zwecke streitet, und sich selbst den größten Beschwerlichkeiten unterziehen; wie sie mit einer beynahe unbegreiflichen Standhaftigkeit in ihren Handlungen gewisse Regeln so unverbrüchlich fest befolgen können, wenn es darauf ankommt, diesen Zweck zu erreichen. Jede einzelne Handlung nämlich, in welcher ich eine solche allgemeine Regel befolge, betrachte ich selbst als ein Mittel zur Erreichung desjenigen Zwecks, um dessen willen ich mir jene Regel vorgeschrieben habe. Daher wird die Vollbringung dieser Handlung von mir selbst immer als ein untergeordneter Zweck begehrt, und ist daher für mich mit einem gewissen Vergnügen verbunden. Es ist an sich zwar möglich, daß ich diesem Vergnügen ein anderes und größeres aufopfern müßte; allein das Mißvergnügen, das ich schon im voraus sehe, wenn ich meinem Vorsatze ungetreu würde, wenn ich durch Reitzungen eines anderweitigen Vergnügens mich von meinem Vorsatze ablocken oder durch Drohungen von

ihm abschrecken ließe, bestärkt meinen Vorsatz von neuen. Die Quelle des Mißvergnügens, welches die Verletzung einer solchen Regel begleitet, ist, dünkt mich, leicht gefunden. Es sey nun, daß uns der Reitz eines gewissen Vergnügens, oder der Scheu vor einem Mißvergnügen, zu einer Untreue gegen unsre Grundsätze verleitet; so setzt dieses in beyden Fällen eine gewisse Unvollkommenheit und Schwäche voraus, welche nichts anderes als Mißvergnügen verursachen kann. Dieses Mißvergnügen kann bey dem einen schwächer als bey dem andern, und das Vergnügen, dem es die Wage halten soll, bey dem einen stärker, als bey dem andern seyn. Deßhalb dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir den einen standhaft in der Befolgung einmahl gefaßter Grundsätze finden, da hingegen ein anderer durch den mindesten Reitz eines Vergnügens oder des Mißvergnügens in seinen Vorsätzen wankend gemacht wird.

Siebzigster Brief.

Ich sehe, daß ich das Vergnügen, das aus der Befriedigung einer Begierde, und das Mißvergnügen, welches die Nichtbefriedigung derselben begleitet, näher betrachten muß, um das, was ich in meinem letztern Briefe sagte, zu seiner völligen Deutlichkeit zu erheben. Das Vergnügen aus der Befriedigung einer Begierde kann in Graden, die ins Unendliche verschieden sind, stärker oder schwächer seyn, und gleiche Bewandtniß hat es mit dem Mißvergnügen, das aus der Nichtbefriedigung einer Begierde für uns entspringt.

Die Befriedigung einer Begierde macht uns um so mehr Freude, je mehr wir sie der Thätigkeit unser selbst, und nicht bloß Ursachen, die außer uns und von uns unabhängig sind, kurz, je weniger wir sie dem Zufalle verdanken. Mit dem Mißvergnügen, das aus der Nichtbefriedigung einer Begierde für uns entspringt, hat es die entgegen gesetzte Bewandtniß; es ist nämlich um so stärker, je mehr wir die Nichtbefriedigung derselben uns selbst beyzu-

messen haben, und um so schwächer, je mehr wir sie dem Zufalle beylegen können.

Der Grund hiervon liegt, glaube ich, am Tage. Da, wo wir in uns selbst die Ursache von der Befriedigung einer Begierde finden, ist mit der Vorstellung unser selbst die Vorstellung einer Vollkommenheit verbunden, und umgekehrt, da, wo wir uns selbst die Nichtbefriedigung einer Begierde beymessen müssen, findet sich in uns selbst eine Unvollkommenheit. Vollkommenheit ist aber, wo wir sie finden, die Ursache des Vergnügens, und Unvollkommenheit die Ursache des Mißvergnügens, und jenes so wohl als dieses ist um so stärker, je lebhafter die Vorstellung jener Vollkommenheit oder Unvollkommenheit war. Keine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit können wir uns aber klärer vorstellen, als die wir bey uns selbst finden. Die Erreichung eines Zwecks, welche ich bloß meiner Arbeitsamkeit oder meiner Geschicklichkeit in dem Gebrauche der nöthigen Mittel verdanke, ist deßhalb für mich mit einem ausnehmenden Vergnügen verbunden, weil jene Arbeitsamkeit oder diese Geschicklichkeit Vollkommenheiten bey mir

voraus setzt, deren ich mir unmittelbar und auf eine sehr anschauende Weise bewußt werde, wenn ich erkenne, daß ich die Erlangung des Guts, nach dem ich strebe, mir selbst verdanke. Der umgekehrte Fall, wenn ich einen Zweck durch meine Ungeschicklichkeit oder durch meine Unachtsamkeit verfehle, erläutert sich eben so wohl; denn mit dem Bewußtseyn, meinen Zweck verfehlt zu haben, ist immer die Vorstellung einer Unvollkommenheit meiner selbst, und eine sehr lebhafte Vorstellung von Unvollkommenheit meiner selbst, verbunden.

Sie sehen hierin auch den Grund, warum Schwierigkeiten, die sich der Befriedigung einer Begierde entgegen setzen, uns, so lange wir noch nicht absehen können, wie wir sie zu überwinden im Stande sind, Mißvergnügen verursachen müssen, wie aber umgekehrt das Vergnügen an der Befriedigung einer Begierde durch die Ueberwindung derselben noch um so mehr verstärkt wird. Denn Schwierigkeiten an sich lassen sich nicht denken, ohne auf unsrer Seite Einschränkungen, einen Mangel an Kräften oder des Vermögens, sie zu gebrauchen, voraus zu setzen; die

Ueberwindung von Schwierigkeiten, besonders wenn wir sie bloß uns selbst verdanken, setzt hingegen gewisse Kräfte und Geschicklichkeit, sie zu gebrauchen, mit Einem Worte, sie setzt eine Vollkommenheit in uns selbst voraus, und um so mehr, je weniger uns der Zufall hierbey zu Hülfe kam. Dieses Vergnügen an der Ueberwindung gewisser Schwierigkeiten wird noch durch den Kontrast, in welchen es mit der Vorstellung von Nichtbefriedigung der Begierde gesetzt wird, um so mehr verstärkt. Daher ist es, unter übrigens gleichen Umständen, nirgends stärker, als da, wo die Ueberwindung jener Schwierigkeiten uns im voraus ungewiß war, wo wir beynahe schon an der Erreichung unsers Zwecks verzweifelten.

Ein und siebzigster Brief.

Wenn die Hindernisse, die sich der Befriedigung einer Begierde entgegen stellen, uns völlig unübersteiglich scheinen, so hört natürlich die Begierde selbst auf, da alles, was wir begehren sollen, nicht allein an sich, sondern auch durch den Gebrauch unsrer Kräfte möglich

seyn muß. Allein wenn wir hoffen können, gewisse Schwierigkeiten, die sich einer Begierde entgegen stellen, zu überwinden, wenn wir vollends hoffen können, sie durch uns selbst zu besiegen; so spornt das unsre Begierde noch mehr an. Die Vorstellung von der Ueberwindung dieser Schwierigkeiten giebt dem Gegenstande, so zu sagen, einen neuen Werth; denn die Vorstellung des Vergnügens, welches wir uns von der Ueberwindung jener Schwierigkeiten versprechen, bindet sich so fest an die Vorstellung des begehrten Gegenstandes, daß dieser uns dadurch noch um so wünschenswerther wird. Es wird hieraus die bekannte Erfahrung begreiflich, daß wir nach verbothenen Dingen eben um dieses Verbothes willen oft um so eifriger streben; denn mit einem Verbothe sind meistens auch physische Hindernisse verbunden, welche uns den Besitz des Gegenstandes erschweren, oder die es uns aus andern Gründen unmöglich machen, auf die leichteste Art unsre Begierde nach der verbothenen Sache zu befriedigen.

Es ist also aus der Natur des menschlichen Begehrungsvermögens völlig begreiflich,

daß durch Hinderniſſe, die der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, dieſe in den angegebenen Fällen noch mehr Gewalt gewinnen kann. Ja, was noch mehr iſt, das Vergnügen, welches wir uns von der Ueberwindung gewiſſer Schwierigkeiten verſprechen, die der Befriedigung einer Begierde entgegen ſtehen, kann ſtärker ſeyn, als das Vergnügen an der begehrten Sache an ſich betrachtet. Sie werden z. B. oft gefunden haben, daß ein unbeträchtlicher Gewinſt dem Spieler ein großes und ſelbſt beynahe kindiſches Vergnügen verurſacht, wenn gleich eine ungleich größere Summe, die er auf eine andere Art gewonnen hätte, an ſich zu unbedeutend geweſen wäre, um ihm ein merkliches Vergnügen zu verurſachen. Es iſt hier alſo nicht der Gewinn an ſich, ſondern die Art und Weiſe, wie er gemacht iſt, die Geſchicklichkeit, die der Spieler entweder in der Lenkung des Spiels, oder in der Benutzung eines ihm günſtigen Zufalls bewies, oder doch zu beweiſen glaubte, die ihm jetzt über den Gewinſt ſo vergnügt und vorher nach demſelben ſo begierig machte.

Nach dem bisher Gesagten kann es Sie nicht wundern, daß wir gewisse Gegenstände bloß deßhalb begehren, weil wir uns ihrer nur mit vieler Mühe versichern können, weil die Befriedigung der Begierde, welche auf sie gerichtet ist, mit vielen Schwierigkeiten verknüpft ist, die wir entweder durch uns allein schon, oder doch wenigstens mit Beyhülfe eines glücklichen Zufalls zu überwinden glauben. Mich dünkt, dieses ist unter andern bey einer Gattung von Spielern der Fall. Ich rede nicht von denen, welche ihr Glück oder ihre Geschicklichkeit im Spiele recht eigentlich als eine Erwerbquelle betrachten, noch auch von denen, die, weil sie keinem Geschäfte gewachsen und an keiner andern gesellschaftlichen Unterhaltung Theil zu nehmen fähig sind, durch das Spiel die lange Weile zu tödten suchen; sondern von einer bessern Gattung, welche aus mehrern Unterhaltungen gerade ein Spiel wählt, dessen Ausgang nur ein kleiner Gewinst oder Verlust seyn kann.

Zwey und siebzigster Brief.

Was Sie richtig sagen, daß Furcht und Hoffnung und der beständige Wechsel zwischen beyden bey dem Spiele, diesem einen so großen Reitz geben, hat man längst bemerkt. Allein dieses Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung wäre doch nicht möglich, wenn der Spieler sich nicht mehr für den einen als für den andern Erfolg interessirte. In dem Falle, wenn der Spieler nicht aus Eigennutz zum Spieltische geht, wenn die Summe Geldes, die ihm das Spiel bringt oder kostet, ihm vielleicht gleichgültig ist, kann der Erfolg des Spiels ihn doch nur interessiren, weil er ihn durch seine Kräfte hervor gebracht oder weil er gewisse Hindernisse, die der Befriedigung einer Begierde sich entgegen setzten, glücklich überwand, und nur dieses Vergnügen kann ihm das Spiel und den Ausgang desselben werth machen.

Aus demselben Grunde werden uns so viele andere Erscheinungen erklärlich, welche

ohne dies uns nicht anders als unbegreiflich seyn könnten. Ich will nur einige davon zu erklären suchen.

An sich fliehet jeder die Gefahr, indeß sehen wir, daß Menschen sich oft vorsätzlich und ohne Noth in sie begeben. Die Gefahr muß also einen eignen Reitz haben. Dieser kann aber nur in so fern bey ihr seyn, als wir uns Kräfte, es sey nun der Seele oder des Körpers, zutrauen, sie zu überwinden. Daß dieses keine bloße Vermuthung, sondern der wahre Grund ist, erhellet daher, daß selbst der Beherzteste vor einer Gefahr zurück bebt, die er zu wenig kennt. Wer Gespenster glaubt, kann sich von der Furcht vor ihnen nicht losreißen; er würde vor ihnen fliehen, wenn er gleich sonst sein Leben und alles zu wagen bereit wäre. Der Gegenstand seiner Furcht ist ihm zu unbekannt, als daß er die Uebel, die ihm seiner Meinung nach drohen, von sich zu entfernen im Stande wäre. Aus eben dem Grunde verläßt den Beherzteften sein Muth, wenn ihm größere natürliche Uebel ganz unerwartet zustoßen.

Dieses Vergnügen an schweren gefahrvollen Unternehmungen nennen wir Muth, und zuweilen belegen wir auch das Verlangen nach denselben mit diesem Nahmen. Es erhellet von selbst, warum dieser Muth Menschen, die eine sehr lebhafte Einbildungskraft haben, leicht zu Abenteuern verleiten kann. Unter diesen nämlich versteht man gefahrvolle Unternehmungen, zu denen jemand hauptsächlich durch das Vergnügen, Gefahren, die sich bey denselben hervor thun, zu bestehen verleitet wird. Aus diesem Verlangen, seine Kräfte zu versuchen und Schwierigkeiten zu überwinden, entspringt auch der Muthwille der Jugend, der nichts anderes als ein Verlangen nach Handlungen ist, bey welchen sie ihre Kräfte in einem höhern Grade äußern kann. Eine zweyte Erfahrung wird aus dem Satze, welchen ich vorhin behauptete, gleichfalls erklärlich.

Sie werden, theuerster Freund, bey mehrerer Erfahrung vielleicht eine Gattung von Menschen bemerken lernen, die fast nirgends den geraden Weg gehen kann, sondern die immer auf krummen Wegen ihr Ziel zu erreichen sucht. Nur zu oft hat freylich diese Hands-

lungsweise in einer unredlichen verderbten Denkungsart ihren Grund, welche einen nöthigt, seine Absichten und die Mittel, die er zu ihrer Erreichung anwendet, geheim zu halten; allein ich glaube, daß man gegen manchen nicht bösen Menschen ungerecht seyn würde, wenn man diesen Hang durchgehends aus jener Quelle ableiten wollte. Es ist vielmehr nichts als das Vergnügen, durch den Gebrauch seines Verstandes oder seiner Klugheit und Erfahrung Schwierigkeiten, welche ihm bey der Erreichung gewisser Zwecke entgegen stehen, aus dem Wege zu räumen, welches diese verkehrte Handlungsweise veranlaßt. Wir finden sie daher in der Regel nur bey Menschen, die von Seiten des Verstandes nicht verwahrloset sind und die sich einer gewissen Ueberlegenheit von Seiten des Verstandes über andere schmeicheln. Ich nenne diese Handlungsweise gleichwohl eine verkehrte, wenn sie gleich nicht auf unerlaubte Zwecke gehen oder an sich erlaubte Zwecke durch unerlaubte Mittel zu erreichen suchen sollte; denn der gerade Weg ist doch immer der beste. Diese wahre oder eingebildete Ueberlegenheit über andere und das Vergnügen,

davon Gebrauch zu machen, kann aber sehr leicht jene Sucht nach Händeln hervor bringen, bey welchen man andere auf eine unerlaubte versteckte, ihnen selbst vielleicht unbekannte Weise zur Erreichung seiner Absichten zu gebrauchen sucht, mit Einem Worte, den Hang zur Intrigue. Ich freue mich, daß unsre Deutsche Sprache hierfür kein eignes Wort hat; denn dieses scheint zu beweisen, daß ursprünglich wenigstens diese Untugend bey uns nicht einheimisch gewesen sey.

Drey und siebzigster Brief.

Eben so wohl als Hindernisse, welche sich der Befriedigung einer Begierde entgegen stellen, dieselbe nur noch mehr anfachen und uns ihren Gegenstand um so wünschenswerther machen, wenn überhaupt nur Hoffnung, sie zu befriedigen, da ist, macht uns die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde den Gegenstand derselben in der Regel nur um so angenehmer. Die Befriedigung einer Begierde ist nämlich

an sich schon mit Vergnügen verbunden, die Vorstellung dieses Vergnügens wird aber mit der Vorstellung des Gegenstandes selbst vergesellschaftet und hierdurch uns dieser Gegenstand noch um so wünschenswerther. Es erhellet hieraus, wie die öftere Befriedigung einer Begierde sie selbst verstärkt, oder vielmehr, wie sie eine Begierde nach einem ähnlichen Gegenstande hervor bringen kann, welche stärker als die vorher gehende Begierde ist. Hierzu kommt noch ein anderer Grund. Die Begierde nach einem Gegenstande setzt immer voraus, daß mit der Vorstellung desselben für mich angenehme Gefühle verbunden sind; diese bestimmen mich aber um so mehr, mir den Gegenstand meiner Begierde anschaulich vorzustellen, *) und aus dieser anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes gewinnt die Begierde neue Stärke. Was ich von der Begierde so eben gesagt habe, läßt sich mit wenigen Abänderungen auch auf die Verabscheuungen anwenden; denn diese sind selbst Begierden, Begierden, die auf die Entfernung

*) Vier und funfzigster Brief, S. 266, 267.

von etwas gehen, welches wir uns als ein Uebel vorstellen.

Die wiederhohlte Befriedigung einer Begierde verstärkt sie aber nicht immer, sondern in gewissen Umständen kann sie dieselbe auch schwächen. Dieses scheint nämlich da der Fall zu seyn, wo die Befriedigung der Begierde selbst ganz in unsrer Gewalt steht und ihre Befriedigung uns nicht durch ein anderweitiges Bedürfniß nothwendig ist. Die Begierde, deren Befriedigung gar kein Hinderniß entgegen steht, erfüllt uns alsdann leicht mit einem gewissen Ekel.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich die Erklärung der meisten Erscheinungen, welche wir bey den menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Affekten wahrnehmen. Neigungen nennen wir fortwährende subjektive Gründe, welche uns bestimmen, gewisse Gegenstände bey gewissen Veranlassungen zu begehren. Wer eine Neigung zum Spiele hat, bey dem entsteht die Begierde zum Spielen leicht, oder es bedarf nur einer geringen Veranlassung, die Begierde nach demselben bey ihm zu erregen. Was die Neigung in Ansehung des

Begehrens eines Gegenstandes ist, ist die Abneigung in Ansehung des Verabscheuens desselben; also nichts anderes als ein Grund, der uns bestimmt, einen Gegenstand bey gewissen Veranlassungen zu verabscheuen oder uns eines Abscheues vor demselben bewußt zu werden.

Leidenschaft ist schon mehr als Neigung; sie ist eine stärkere sinnliche Begierde oder Verabscheuung selbst, in so fern sie uns bey gewissen Veranlassungen leichter zu handeln bestimmt. Wer eine Leidenschaft fürs Spiel hat, wird bey der geringsten Veranlassung nach demselben greifen. Bey der Neigung zu etwas denken wir uns immer nur einen Reitz, etwas zu begehren; bey der Leidenschaft eine Begierde, bey der es nur der geringsten Anregung bedarf, um sie zu wecken: oder eigentlicher: die Leidenschaft ist eine Fertigkeit, etwas stärker sinnlich zu begehren oder zu verabscheuen; die Neigung hingegen ist nichts anderes als eine Anlage hierzu. Von den Neigungen und Leidenschaften unterscheiden wir noch den Affekt. Wir nehmen diesen Ausdruck aber in einer mehrfachen Bedeutung.

Zuerst nämlich versteht man unter Affekt den Ausbruch einer Leidenschaft, und unter Leidenschaft, im Gegensatze des Affekts, die Fertigkeit, etwas stärker sinnlich zu begehren oder zu verabscheuen. Ich kann diesen Unterschied nicht besser erläutern, als durch folgende Stelle.

Shylok, ein Jude, wünschte nichts mehr, als sich an dem Antonio, einem Kaufmanne, den er tödtlich haßte, zu rächen. Dieser hatte, für einen seiner Freunde, eine Anleihe von drey tausend Dukaten von Shylok gemacht, und war durch Unglücksfälle außer Stand gesetzt, seinem Feinde zur bestimmten Zeit Zahlung zu leisten. Zu eben der Zeit war Shyloks Tochter entflohen. Tubal, sein Diener, den er ausgeschickt hatte, Erkundigung von seiner Tochter einzuziehen, bringt ihm die Nachricht von Antonio's Unfall.

Shylok. Wie gehts, Tubal? Was bringst Du neues von Genua? Hast Du meine Tochter gefunden?

Tubal. Ich kam an viele Oerter, wo ich von ihr hörte, aber ich kann sie nicht finden.

Shylok. Was? was? was? — — So ist mir ein Demant fort, der mir in Frankfurt zwey tausend

Dukaten kostete! Der Fluch kam noch nie so über unser Volk, als itzt! Ich fühlte ihn noch nie so als itzt! Zwey tausend Dukaten in einem einzigen Steine und andere kostbare, kostbare Juwelen! Ich wollte, meine Tochter läge todt zu meinen Füßen, und hätte nur die Juwelen in ihren Ohren! O, ich wollte, sie läge auf der Bahre zu meinen Füßen, und die Dukaten lägen in ihrem Sarge! — Keine Nachricht von ihnen? O weh mir! Und wer weiß, wie viel über dem Suchen aufgegangen ist! O, Verlust über Verlust! Der Dieb mit so vielem durchgegangen, und so viel aufgewandt, den Dieb zu suchen! Und doch keine Entschädigung, keine Rache, kein Unglück, als was auf meine eignen Schultern fällt; keine Seufzer, als wozu ich den Athem hergebe, keine Thränen, als die ich vergieße!

Tubal. Ey, andere Leute haben auch ihr Unglück. Dem Antonio, wie ich zu Genua hörte —

Shylok. Was? was? was? — Unglück? Unglück?

Tubal. Ihm ist ein Schiff zu Grunde gegangen, das von Tripoli kam.

Shylok. Gott sey Dank! Gott sey Dank! Ist es auch gewiß? ists gewiß?

Tubal. Ich sprach mit einigen Matrosen, die aus dem Schiffbruche gerettet waren.

Shylok. Ich danke Dir, gutter Tubal. Gute Zeitungen. — He? he? wo wars? In Genua?

Tubal. Eure Tochter, hörte ich, verthat in Genua achtzig Dukaten an Einem Abend.

Shylok. Du gräbst mir einen Dolch ins Herz; ich werde mein Gold nimmer wiedersehen! Achtzig Dukaten auf Ein Mahl! — — Achtzig Dukaten auf Ein Mahl! — Achtzig Dukaten!

Tubal. Es kamen etliche von des Antonio's Gläubigern mit mir nach Venedig, welche schwören, daß er nothwendig brechen müsse.

Shylok. Das freut mich! Ich will ihn quälen, ich will ihn martern. Das freut mich!

Shakespeare's Kaufmann von Venedig, Aufz. III, Auftr. I, nach Eschenburgs Uebersetzung.

Die Leidenschaft der Rachsucht gegen den Antonio war schon in Shyloks Seele, wie er in dem ersten Theile des Gesprächs von Tubal die Nachricht von seiner entflohenen Tochter vernahm, aber sie schlummerte gleichsam, bis sie in Affekt ausbrach, als er von des Antonio Unglück hörte.

Unter Affekt versteht man in einer zweyten Bedeutung jedes stärkere Gefühl, das mit einer Leidenschaft dergestalt verbunden ist, daß wir uns dessen stärker, als des begehrten oder verabscheueten Gegenstandes selbst, bewußt sind. In dieser Bedeutung geräth Shylok in Affekt, als er von Tubal hört, daß dieser seine Tochter nicht habe finden können.

In einer dritten Bedeutung nennen wir jedes stärkere Gefühl, wenn mit demselben gleich keine Begierde verbunden seyn sollte,

Affekt. Ein lebhafter Ausbruch der Freude heißt ein Affekt, obgleich die Freude selbst ein bloßes Gefühl und kein Begehren oder Verabscheuen eines Gegenstandes ist.

Vier und siebzigster Brief.

Neigung für etwas entsteht immer aus Vergnügen an demselben, und Abneigung gegen eine Sache aus Mißvergnügen an ihr. Denn jenes zieht uns an, und dieses stößt uns von Gegenständen zurück, in so fern unser Gefühlvermögen uns zu Handlungen bestimmt. Wenn es uns nicht möglich wäre, das Gegentheil von demjenigen zu begehren oder zu verabscheuen, was uns unmittelbar unangenehm oder angenehm ist; so müßten wir unsern Neigungen blindlings folgen.

Allein nicht eben dieselben Gegenstände, die dem einen Menschen angenehm oder unangenehm sind, sind es auch dem andern. Die Verschiedenheit, welche wir unter den Menschen an Seele und Körper, und in Rücksicht der erstern in Ansehung ihrer einzelnen Vermögen und des Verhältnisses

derselben zu einander finden, macht uns jene Verschiedenheit unter ihnen in Ansehung ihrer Neigungen völlig begreiflich. Der eine Mensch hat z. B. vermöge seines Körpers mehr Hang zum sinnlichen Wohlleben, als der andere; dieser hingegen hat, wegen eines glücklichern Verhältnisses, welches sich unter seinen Seelenvermögen findet, mehr Neigung zu gewissen Geistesarbeiten, als jener, weil dieses Verhältniß seiner Seelenkräfte gewisse Geistesarbeiten für ihn in ein Spiel verwandelt, welche für jenen zu anstrengend seyn würden, um ihn zu vergnügen. In beyden Fällen ist es also das Vergnügen an gewissen Gegenständen, das für sie eine Neigung hervor bringt. Der Unterschied, der sich zwischen dem erstern und dem letztern findet, liegt nur in ihrer verschiedenen Empfänglichkeit für verschiedene Arten von Vergnügungen.

Man unterscheidet die ursprünglichen und die abgeleiteten Neigungen. Abgeleitet nennt man eine Neigung alsdann, wenn sie in keiner frühern Neigung gegründet ist. Unter den abgeleiteten Neigungen läßt sich

eine große Unterordnung denken, dergestalt, daß eine abgeleitete Neigung näher mit einer ursprünglichen zusammen hängt, als eine andere. Die ursprünglichen Neigungen gehen nie auf bestimmte Gegenstände, sondern nur auf Gegenstände überhaupt, mit welchen Gefühle einer gewissen Art verknüpft sind. Die Neigung zu gewissen bestimmten Gegenständen setzt immer schon die, wenn gleich meistens undeutliche, Erfahrung voraus, daß mit diesen Gegenständen jene Gefühle verbunden sind. Unser Freund T**, der seinen Rheinwein mit vielem Behagen trinkt, hat z. B. für den Genuß des Rheinweins eine abgeleitete, keine ursprüngliche, Neigung, wohl aber eine ursprüngliche Neigung für das Vergnügen eines gewissen Wohlgeschmacks; daß diese Neigung im Genusse des Weins ihren Gegenstand finde, mußte ihn erst die Erfahrung lehren.

Abgeleitete Neigungen gehen immer auf Dinge, welche wir uns als Mittel denken, ursprüngliche Neigungen zu befriedigen. Diese Dinge können natürlich von zwiefacher Art seyn: nämlich entweder wird durch sie eine ursprüngliche Neigung unmittelbar zum Theil

befriedigt, oder sie sind nur entferntere Mittel zu ihrer Befriedigung. Hierin liegt ein neuer Grund von der beynahe unendlichen Verschiedenheit in Ansehung der abgeleiteten Neigungen unter den Menschen: denn die abgeleiteten Neigungen des einen Menschen sind von den abgeleiteten Neigungen des andern aus einem zwiefachen Grunde verschieden: Ein Mahl, in so fern der eine andere ursprüngliche Neigungen hat als der andere; und dann auch, in so fern beyde sich verschiedene Dinge als Mittel zur Befriedigung einer und eben derselben ursprünglichen Neigung vorstellen. In Ansehung der entfernstern Mittel zur Befriedigung einer und eben derselben Neigung kann das Urtheil zweyer nun sehr leicht von einander verschieden seyn, und aus dieser Verschiedenheit ihres Urtheils entspringt natürlicher Weise nun auch eine Verschiedenheit unter ihren abgeleiteten Neigungen. Gesetzt, der eine von zwey Menschen, welche in einer Neigung überein kommen, betrachtet das Eigenthum, und der andere die günstige Meinung seiner Mitmenschen von seinen Talenten, Geschicklichkeiten, Tu-

genden, mit Einem Worte, die Ehre, als das vorzüglichste Mittel, jene Neigung zu befriedigen; so wird bey dem erstern eine stärkere abgeleitete Neigung nach Eigenthum, hingegen bey dem letztern nach Ehre entspringen.

Fünf und siebzigster Brief.

Da abgeleitete Neigungen auf Gegenstände fallen, welche von uns für Mittel gehalten werden, gewisse frühere Neigungen zu befriedigen; so ist es kein Wunder, daß wir gewisse Neigungen bey allen und jeden Menschen, fast ohne Ausnahme, finden. Ich rechne hierher die Neigungen: zum Eigenthume, zur Ehre, und die Neigung, andere uns günstig und geneigt zu machen. Die Gegenstände nämlich, auf welche sie gerichtet sind, können uns zur Erreichung mehrerer Zwecke, welche wir uns, gewisser ursprünglicher Neigungen wegen, vorsetzen, behülflich seyn. Denn jeder weiß, daß er durch den eignen Gebrauch des Seinigen gewissen Bedürfnissen unmittelbar abhelfen, oder daß er vermittelst desselben sich des Beystandes anderer ver-

sichern kann. Ehre und Geneigtheit anderer leisten uns dasselbe; denn meine Ehre besteht in dem Urtheile anderer, daß ich gewisse Vollkommenheiten habe, und ihre Geneigtheit in dem Willen, meine Zwecke selbst zu unterstützen. Meine Ehre bestimmt andere zunächst um ihrer selbst, und die Geneigtheit oder Liebe, welche sie für mich haben, mehr um mein, als um ihrer selbst willen, zu meinen Zwecken mitzuwirken.

In gewissem Grade findet sich daher bey jedem Menschen die Neigung zum Eigenthume, die Neigung, sich geehrt, und andere gegen sich geneigt zu sehen; allein bey dem einen Menschen ist die eine, und bey dem andern die andere von den angegebenen Neigungen stärker. Ich rede bis jetzt von diesen Neigungen nur in so fern sie anfänglich vorhanden sind, nicht, in so fern sie durch Umstände sich allmählig verstärken, und wohl gar zu Leidenschaften anwachsen.

Die Gründe, welche diese Neigungen verstärken und sie selbst zu Leidenschaften erheben, sind so mannigfaltig, daß eine genaue Angabe derselben beynahe unmöglich seyn mögte. Indeß wissen wir, daß der Grund,

warum bey diesem Menschen vielmehr diese als jene Neigung zur Leidenschaft anwächst, theils in persönlichen Eigenheiten, theils auch in den Umständen, in denen er lebt und die vorzüglich auf ihn wirkten, zu suchen sey. Man findet z. B. den Geitz seltner bey dem so genannten sanguinischen, als bey einem andern Temperamente, und so auch seltner bey Menschen, die im Ueberflusse geboren sind, als bey denen, welche durch Fleiß und Geschicklichkeit sich erst aus der Dürftigkeit empor arbeiten müssen. Der Grund, warum diese Leidenschaft bey einem Menschen, der im Ueberflusse geboren ist, nicht so leicht Wurzel faßt, liegt in äußern Umständen, und der Grund, warum sie bey dem andern nicht leicht Eingang findet, in einer persönlichen Beschaffenheit. Denn Temperament ist nichts anderes als dasjenige, was die Stärke, die Dauer, mit Einem Worte, die Beschaffenheit der Gefühle bey einem Menschen bestimmt.

Man unterscheidet gemeiniglich zwey Arten von Neigungen, Begierden und Leidenschaften: die allgemeinen und die besondern. Jene gehen auf Gegenstände einer

gewissen Art überhaupt, diese auf einen bestimmten Gegenstand. Die Leidenschaft des Geitzes ist eine allgemeine, die leidenschaftliche Begierde, das Eigenthum dieser bestimmten Sache zu haben, eine besondere. Jene Leidenschaften, die allgemeinen nämlich, nennt man, in so fern ihre stete Befriedigung für jemanden zum Bedürfnisse geworden ist, sehr bedeutend: Suchten, weil sie als Krankheiten in Ansehung des Begehrungsvermögens zu betrachten sind. *) Spielsucht z. B. ist eine solche Leidenschaft zu dem Spiele, die das Spiel selbst zu einem dringenden Bedürfnisse für jemanden macht.

Verschiedene Neigungen und Leidenschaften können bey einem und eben demselben Menschen sich entweder gegenseitig einschränken oder auch verstärken, ja, es kann die eine, wie ich schon vorhin bemerkte, selbst den Grund von den andern enthalten. In diesem Falle sagt man,

*) Das Wort Sucht kommt von siechen, welches so viel heißt, als krank seyn, her, wie die abgeleiteten Worte: Schwindsucht, Wassersucht u. m. a., beweisen.

daß die letztere der erstern untergeordnet sey. Wer das Geld liebt, um seinen Ehrgeitz um so leichter befriedigen zu können, bey dem ist die Leidenschaft des Geitzes dem Ehrgeitze untergeordnet. Eine Neigung, der alle übrige bey einem Menschen untergeordnet sind, nennt man die herrschende. Man braucht diesen Ausdruck gleichfalls von Leidenschaften in einem ähnlichen Sinne, und sagt, daß bey jenem der Geitz, bey diesem Ehrsucht die herrschende Leidenschaft sey, wenn bey jenem dem Geitze und bey diesem der Ehrsucht alle übrige Leidenschaften untergeordnet sind. So leicht dieser Unterschied aber im allgemeinen gemacht ist; so schwer ist es, in einem einzelnen Falle davon Gebrauch zu machen oder die herrschende Neigung und Leidenschaft von der untergeordneten zu unterscheiden. Zu oft nämlich theilen mehrere Leidenschaften, so zu sagen, die Herrschaft über denselben Menschen. Er ist geitzig nach Ehre und Geld; er braucht den Einfluß, den ihm die Ehre über andere giebt, sein Vermögen zu vermehren, und nützt sein Vermögen, um die Anforderungen des Ehrgeitzes zu befriedigen.

Sechs und siebzigster Brief.

Die Leidenschaft, welche auf Eigenthum überhaupt gerichtet ist, heißt Habsucht, und in so fern Geld oder Geldes werth ihr Gegenstand ist, insbesondere Geitz. Der letzte Grund dieser Leidenschaft liegt, wie ich schon in dem vorher gehenden bemerkte, in einer Neigung nach Eigenthum, welche sich bey allen Menschen findet; aber diese kann für sich allein nicht in Habsucht oder Geitz übergehen, wenn nicht andere Gründe mitwirken. Die Vorstellung, daß diese oder jene Gegenstände uns in den Stand setzen würden, gewisse Zwecke zu erreichen, erzeugt zuerst die Begierde nach denselben; die öftere Befriedigung der Begierde nach dem Erwerbe oder Besitze einer Sache läßt uns diesen an sich schon als etwas erwünschtes betrachten, und wir begehren das Eigenthum gewisser Dinge, weil uns der Erwerb und Besitz derselben, schon an sich betrachtet, ohne alle nähere Beziehung auf unsre anderweitigen Zwecke, Vergnügen

macht. Weil Geld einmahl das Aequivalent alles möglichen Eigenthums ist, durch welches wir beynahe alle und jede Sachen zu erwerben im Stande sind; so ist Habsucht meistens auf Geld oder Dinge gerichtet, welche wir im Werthe dem Gelde gleich setzen, auf Häuser, Aecker, u. s. f.; mit Einem Worte, Habsucht wird meistens immer Geitz. Der Geitz zeigt sich bey verschiedenen Menschen in verschiedenen Gestalten: bey dem einen finden wir mehr Begierde nach neuem Eigenthume, ein unaufhörliches Bestreben, zu erwerben; bey dem andern hingegen mehr ein Bestreben, das schon Erworbene zu behaupten, als sein Eigenthum noch mehr zu vergrößern. Den erstern nennen wir gewinnsüchtig, und den letztern karg, oder, im besondern Sinne, geitzig.

Man sollte freylich denken, daß beydes, Kargheit und Gewinnsucht, jederzeit mit einander verbunden wäre; denn der nämliche Grund, der einen treibt, neues Eigenthum zu erwerben, scheint ihn auch bestimmen zu müssen, das Erworbene möglichst zu erhalten: allein die tägliche Erfahrung lehrt uns das

Gegentheil; wir sehen, daß Leute, die jedem, auch dem kleinsten Gewinne mit dem größten Eifer nachgehen, das Erworbene auf die gleichgültigste Weise verschwenden. Auf der andern Seite sieht man nicht selten Menschen, die sich lieber alles, was irgend entbehrlich ist, versagen, ehe sie einen Theil ihres Vermögens darauf wenden sollten, die es vergessen, daß das Geld nur zu etwas anderem gut ist, und die dennoch gegen jeden Gewinn, der ihnen nicht, so zu sagen, von selbst zufällt, beynahe gleichgültig sind.

Dieser anscheinende Widerspruch, dünkt mich, läßt sich aber eben so leicht heben, als andere, die man bey dieser Leidenschaft zu finden glaubt; denn die Gewinnsucht entspringt nicht bloß aus dem Verlangen nach dem Besitze gewisser Dinge, sondern eben so oft und öfter noch, aus dem Vergnügen an dem Erwerbe selbst. In den meisten Fällen nämlich fordert der Erwerb einen gewissen Gebrauch unsrer Kräfte, und zwar einen solchen, der uns ein größeres Vergnügen verursacht, bey dem wir unsre Erfindsamkeit, unsre Geschicklichkeit, glückliche Umstände zu benutzen,

nutzen, oder irgend ein anderes Talent gebrauchen können. In diesem Falle ist es klar, daß man erwerbsam und verschwenderisch zugleich, und sogar dergestalt, seyn kann, daß die Erwerbsamkeit mit der Verschwendung nicht in dem gehörigen Verhältnisse steht, indem die letztere für die erstere noch zu groß ist.

Aus dem angegebenen Grunde wird es begreiflich, wie gewisse Erwerbspeculationen einen so großen Reitz für gewisse Menschen haben können, daß sie darüber oft einen grössern, oder wenigstens sicherern, Gewinn dabey aus den Augen verlieren. Denn es ist nicht so wohl der Gewinn selbst, als die Art und Weise, wie er gemacht wird, was sie so sehr in Thätigkeit setzt.

Die Gewinnsucht fließt aber noch aus einer andern Quelle. Man sucht nämlich zu erwerben, um den Erwerb unmittelbar genießen zu können. Hierüber darf ich nichts weiter sagen, da diese Quelle jener Leidenschaft sich von selbst, so zu sagen, zeigt; denn jedes Streben nach Gewinn sollte vernünftiger Weise davon ausgehen. Auch bey

Menschen dieser Art können wir uns Gewinnsucht und Verschwendung, ohne Widerspruch, vereinigt denken.

Die Kargheit scheint mir, wenn sie nicht mit der Gewinnsucht vereinigt ist, aus einer doppelten Quelle zu fließen: Ein Mahl aus der Furcht, durch den Verlust an seinem Eigenthume selbst Mangel leiden zu müssen; und dann auch aus dem Vergnügen an dem Besitze des schon erworbenen Eigenthums selbst. In dem ersten Falle läßt sich Kargheit ohne Gewinnsucht nicht denken, als wenn jemand für sich überzeugt ist, daß er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse hinlängliches Eigenthum habe, oder wenn er, um einen beträchtlichen Gewinn zu machen, einen ansehnlichen Theil seines Vermögens aufs Spiel setzen müßte. In dem zweyten Falle entspringt Kargheit da, wo der Erwerb des Eigenthums, als Erwerb, mit einem größern Vergnügen verbunden war und die Vorstellung dieses Vergnügens mit der Vorstellung von dem Besitze gewisser Dinge vergesellschaftet ist.

Hieraus, dünkt mich, wird es auch begreiflich, warum wir bey dem Alter öfter Karg-

heit als Gewinnsucht finden; denn mit der Hülfsbedürftigkeit des Alters stellt sich meistens ein Unvermögen ein, etwas zu gewinnen. Dadurch wird die Begierde nach Gewinn geschwächt, und auf der andern Seite wird auch die Furcht, Mangel zu leiden, selbst um so natürlicher. Zudem ist auch mit der Vorstellung von dem Besitze gewisser Glücksgüter die Erinnerung an glückliche Jugendjahre verbunden, in die das Alter sich so gern zurück versetzt, daß nichts natürlicher ist, als das Verlangen, sich in dem Besitze dieser Dinge zu erhalten.

Aus dem Bisherigen erklärt sich, dünkt mich, die Bemerkung, die Ihnen vorher auffallen mußte, daß der Geitzige das Geld um seiner selbst willen liebe, nicht weil er es als ein Mittel zu andern Zwecken betrachtet; *) denn mit der Vorstellung von dem Besitze des Geldes ist die Vorstellung von dem Vergnügen, das der Erwerb desselben iverursacht, so innig verbunden, daß es schon deßhalb oh-

*) Neun und sechzigster Brief, S. 336.

ne Rücksicht auf die Zwecke, die dadurch erreicht werden können, von dem Geitzigen gesucht wird.

Sieben und siebzigster Brief.

Die Neigung, sich geehrt zu sehen, hat, so wie die Neigung nach Eigenthum, einen natürlichen Grund bey den Menschen, den ich Ihnen schon in einem meiner vorher gehenden Schreiben *) angab. Sie geht daher aus gleichem Grunde als jene Neigung in Leidenschaft über. Diese Leidenschaft nennen wir Ehrgeitz. Wir finden in Ansehung des Ehrgeitzes dieselben Verschiedenheiten unter den Menschen als in Ansehung der Habsucht; denn es giebt Menschen, die unaufhörlich nach neuer Ehre streben, ob es gleich nicht scheint, daß sie es sich sonderlich angelegen seyn lassen, die erworbene Ehre zu behaupten, indeß andern die Behauptung ihrer schon erworbenen Ehre über alles geht und ihr Verlangen nach neuer Ehre keine ausnehmende Stärke hat. Die

*) Fünf und siebzigster Brief, S. 361.

erstern nennt man Ehrsüchtige, und den letztern legt man Ehrgeitz, im besondern Sinne des Worts, bey. Wie Ehrsucht ohne Ehrgeitz, in dem besondern Sinne des Worts, bestehen könne, scheint bey dem ersten Anblicke eine schwere Frage: allein daß es möglich ist, lehrt uns die Erfahrung fast täglich; denn wir finden Menschen, denen der Erwerb neuer Ehre beynahe gleichgültig ist, die aber nicht dahin zu bringen sind, einen Fehler einzugestehen, einen Irrthum zu bekennen, mit Einem Worte, denen nichts schmerzlicher ist, als der Gedanke, in den Augen anderer, auch nur das mindeste, zu verlieren, oder welche die Furcht vor so einem Verluste ihn selbst da sehen läßt, wo er nicht ist. Eben so wenig sind die Erfahrungen von solchen Menschen selten, welche, über dem unaufhörlichen Haschen nach neuer Ehre, die Behauptung der schon erworbenen leicht aus den Augen verlieren, und die selbst durch jenes Bestreben zu Fehltritten verleitet werden, durch welche sie an ihrer Ehre verlieren. Die letztern wollen bewundert seyn, die erstern hingegen wollen nur die gute Meinung anderer von ihnen sicher gestellt sehen.

Hieraus, dünkt mich, wird die Verschiedenheit, die anfangs so auffallend schien, sehr begreiflich. Eine brennende Begierde nach der Bewunderung anderer verträgt sich nicht mit der durchgängigen kalten Ueberlegtheit, welche jeden Schritt des Ehrgeizigen leitet. Der Ehrsüchtige muß etwas daran wagen, um zu gewinnnen; er muß es darauf ankommen lassen, vielleicht in dem Urtheile einer Klasse von Menschen zu verlieren, wenn sein Absehen darauf gerichtet ist, die Bewunderung anderer zu erzwingen. Es findet sich bey der Ehrsucht noch eine Eigenheit, welche eine nähere Aufmerksamkeit verdient.

Die Habsucht geht mittelbarer Weise wenigstens auf Geld oder Dinge, deren Werth wir dem Gelde gleich setzen; sie hat daher bey allen Menschen ein und eben dasselbe Objekt. Aber wie verschiedene Gegenstände hat nicht die Ehrsucht verschiedener Menschen! Der eine sucht sich in der bürgerlichen Gesellschaft, es sey nun durch Ehrenstellen, durch einen großen, weit verbreiteten, Einfluß, hervor zu thun; der andere sucht als Künstler oder als Gelehrter Ehre; und noch ein anderer will seines Reichthums

wegen geehrt seyn. Kurz, fast jeder hat ein eignes Ziel seines Ehrgeitzes. Diese verschiedenen Richtungen, welche eine und eben dieselbe Leidenschaft bey verschiedenen Menschen nimmt, ist aber aus der Natur derselben begreiflich. Ehre nämlich besteht in dem guten Urtheile anderer von gewissen Vollkommenheiten, welche wir haben oder doch zu haben glauben. Natürlich können wir nur darin Ehre suchen, wo wir uns stark genug glauben, das Urtheil anderer zu unserm Vortheile zu bestimmen, und daher unsre Ehre nicht in etwas suchen, wo wir uns außer Stande finden, anderer Urtheil, auf welche Weise es auch seyn mag, zu gewinnen. Es ist daher sehr begreiflich, wie der Gelehrte vielleicht gegen Einfluß in der bürgerlichen Gesellschaft, oder der Soldat gegen die Ehre, welche der Besitz gewisser Geistestalente erwirbt, gleichgültig seyn kann.

Mit dem Ehrgeitzigen verhält es sich meist anders als mit dem Ehrsüchtigen; er will in allem, wo er die günstige Meinung anderer für sich zu haben glaubt, diese behaupten. Kein Vorzug, den ihm andere sei-

ner Meinung nach beylegen, ist so geringfügig, daß er gern davon in ihrem Urtheile verlöre.

Das Verlangen nach Ehre hat außer der bisher betrachteten Ursache noch eine andere. Jedes Bewußtseyn einer Vollkommenheit unser selbst muß mit Vergnügen verbunden seyn. Dieses Vergnügen ist natürlich um so größer, je mehr wir unsers Urtheils gewiß sind, und um so schwächer, je mehr wir Ursache haben, in unser Urtheil ein Mißtrauen zu setzen. Man sucht daher das günstige Urtheil anderer über sich, um in demselben eine Bestätigung seines eignen Urtheils zu finden.

Hieraus wird eine Bemerkung begreiflich, daß die Menschen nicht sehr begierig nach einem Lobe sind, auf welches sie, ihrem eignen Urtheile nach, ein so unstreitiges Recht haben, daß es ihnen niemand versagen kann, aber dagegen um so heißhungriger nach einem Lobe sind, auf welches ihr Recht nicht so offenbar ist. Denn hier bleibt bey jedem leicht ein, wenn auch vielleicht heimliches, Mißtrauen gegen sein eignes Urtheil zurück, welches er durch

die günstige Meinung anderer aus dem Wege geräumt zu sehen wünscht. Der Cardinal Richelieu fand sich wenig geschmeichelt, wenn man seine Staatskunst lobte; wenn man aber seine weniger als mittelmäßigen Verse lobte, empfand der große Staatsmann eine beynahe kindische Freude.

Acht und siebzigster Brief.

Die Ehrsucht strebt immer nach neuen Vorzügen; der Ehrgeitz hingegen denkt nur an die Behauptung der erworbenen. Wir finden daher bey dem Ehrsüchtigen in der Regel einen Unternehmungsgeist, den kleine Bedenklichkeiten nicht unentschlossen in Handlungen machen; bey dem Ehrgeitzigen hingegen, wenn es darauf ankommt, etwas zu unternehmen, wobey er in dem, gleich viel ob wahren oder falschen, Urtheile anderer das mindeste verlieren könnte, eine Bedachtsamkeit die leicht in Unentschlossenheit oder Zaghaftigkeit übergeht. Im Umgange mit andern verräth sich dieses oft durch eine gewisse Schüch-

ternheit und Aengstlichkeit. Der Ehrgeitzige wagt nicht zu reden, weil er etwas zu sagen besorgt, was die günstige Meinung anderer von ihm herab stimmen könnte; er wagt nicht zu handeln, weil er bey jedem Schritte das Urtheil anderer fürchtet. Ich habe selbst mehrere Menschen gekannt, die in Gesellschaft ihrer Freunde, wo sie jene Aengstlichkeit ablegten, die munterſten und angenehmſten Gesellschafter waren, in einer Gesellschaft von Unbekannten hingegen sogleich in Verlegenheit geriethen, welche für diese eben so drückend als für sie selbst wurde. Man würde solchen Menschen Unrecht thun, wenn man ihnen geradehin einen Mangel an Theilnahme, oder wenn man ihnen gar eine gewisse Verschlossenheit in sich selbst, bey welchen keine Mittheilung, welche doch die hauptsächlichſte Würze des geselligen Umganges ist, bestehen könnte, zur Last legen wollte. Es ist vielmehr nichts anderes als eine zu ängstliche Furcht, in der Meinung anderer zu verlieren.

Wer anfangs Ehre sucht, es sey nun, um andere dadurch zur Beyhülfe zu seinen eig-

nen Zwecken zu bestimmen, oder in ihrem Urtheile über seine Vorzüge eine Bestätigung seines eignen zu finden, lernt bald die Ehre, um ihrer selbst willen, lieben. Es geht dem Ehrsüchtigen also eben so wie dem Geitzigen, welcher anfangs das Geld als Mittel zu etwas anderem sucht, und es zuletzt beynahe zu dem höchsten Ziele seiner Wünsche macht. Es findet in beyden Fällen auch der nämliche Grund Statt, denn mit der Vorstellung von dem günstigen Urtheile anderer, das der Ehrsüchtige, auf welche Art es auch sey, für sich zu bestimmen wußte, ist für ihn ein zu grosses Vergnügen verbunden, als daß er nicht nach diesem Urtheile gar bald, ohne weitere Rücksicht auf irgend einen andern Zweck, streben sollte.

Dem Gewinnsüchtigen macht, nur zu oft, die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Mittel, durch welche er sich eines Gewinns versichert, wenig Sorge. Dem Ehrsüchtigen ist es auf gleiche Weise nur darum zu thun, das Urtheil anderer für sich zu stimmen oder in ihren Augen gewisse Vorzüge zu haben; ob der Vorzug, nach dem er strebt, ein wahrer

oder nur ein eingebildeter Vorzug ist, dieses ist ihm in vielen Fällen gleichgültig, ja, oft sucht er seine Ehre in etwas, was ihn in dem Urtheile des Vernünftigen herab würdigt. Diese Verirrungen, in die er geräth, wenn er dem Triebe seiner Leidenschaft blindlings folgt, sind, dünkt mich, zu natürlich, als daß sie noch einer weitläuftigen Erklärung bedürften.

Die Ruhmsucht ist nichts anderes als eine gewisse Art der Ehrsucht; denn Ruhm eines Menschen ist das günstige Urtheil anderer, in so fern man weit und breit in demselben überein stimmt. Wenn jemand nach Vorzügen strebt, die nicht bloß in dem kleinen Kreise von Menschen, in dem er lebt, Aufmerksamkeit erregen, sondern die selbst in der Ferne Aufsehen machen und bewundert werden; so ist, wenn er, wie es natürlich ist, in diesen eine vorzügliche Ehre sucht, die Ruhmsucht vorhanden. Die Ruhmsucht hascht nicht allein nach Ehre bey den Zeitgenossen; sondern der Ruhmsüchtige will selbst noch bey der spätesten Nachwelt bewundert seyn. Mit Ruhmsucht ist beynahe immer die Liebe zum Nachruhme verbunden.

Die Liebe zum Nachruhme scheint anfänglich unerklärlich, da der Ehrsüchtige in dem Nachruhme etwas sucht, das er selbst nicht zu genießen fähig ist. Allein aus mehrern Gründen wird sie begreiflich. Der Ehrsüchtige nämlich sucht Ruhm und Ehre ohne weitere Zwecke, die er durch sie zu erreichen hoffte; je verbreiteter der Ruhm ist, um so mehr Befriedigung findet seine Leidenschaft. Was Wunder, daß er ihn auch über die kurze Zeit des Erdenlebens ausgedehnt wünscht?

Hierzu kommt, wie mich dünkt, ein neuer Grund: der Wunsch nach einer Fortdauer, welche nicht auf dieses Leben eingeschränkt ist; und die Hoffnung einer solchen Fortdauer, welche nur zu natürlich mit jenem Wunsche verbunden ist, unterhält bey dem Ruhmsüchtigen vielleicht, ohne daß er sich dessen klar bewußt wäre, die Vorstellung, auch dann noch des Ruhms genießen zu können, wenn er den gegenwärtigen Schauplatz verläßt.

Neun und siebzigster Brief.

Nein, Theuerster, denken Sie nicht, daß ich Ihren Glauben an unsre Fortdauer nach diesem Leben, den ich bey Ihnen zu befestigen mir vormahls so angelegen seyn ließ, jetzt im geringsten wankend machen wollte, wenn ich sagte, daß den Ruhmsüchtigen die Hoffnung täusche, auch nach seinem Tode seinen Ruhm noch eben so genießen zu können, als unter seinen Zeitgenossen. Ich selbst habe in jener Ueberzeugung zu viel Trost und Beruhigung, und bey den Widerwärtigkeiten des Lebens gefunden, als daß ich sie irgend jemanden, und am wenigsten dem Freunde meiner Seele, entreißen könnte. Sie war einst meine einzige Stütze, als mich nichts aufzurichten vermogte, da ich das Theuerste, was ich in dieser Welt hatte, das einzige Ziel meiner Bestrebungen und Wünsche, für mich verloren glaubte. Nur der Gedanke, daß mein Verlust nur ein Verlust auf eine kurze Zeit meiner Dauer sey, konnte allmählig Ruhe

und Frieden in meine Seele zurück führen. Zerstreuungen, in die ich mich stürzte, um meinen Verlust zu vergessen, konnten meinen Schmerz zwar betäuben, aber nur auf Augenblicke. Selbst die innige Theilnahme eines redlichen Freundes, die sonst jedes Uebel so mächtig lindert, schien ohne Wirkung. Nur die trostreiche Aussicht auf ein anderes Leben ließ mich nach und nach mein Elend als ein Ungemach einer Reise betrachten, deren Annehmlichkeiten nach und nach wieder ihren vorigen Reitz gewannen.

Sie wissen aus unsern Unterredungen, theuerster Freund, daß mein Glaube an Unsterblichkeit nicht auf jenem Wunsche und auf der Beruhigung, welche er uns in diesem Leben gewährt, sondern auf ganz andern Gründen beruhet; denn ob etwas zu unsern Wünschen stimmt oder ihnen zuwider ist, beweiset nichts für oder wider seine Wahrheit. Allein gleichwohl ist nichts begreiflicher, als daß der Mensch das nur zu leicht hofft oder mit Zuversicht erwartet, was er wünscht. Der Trieb der Selbsterhaltung läßt uns eine Fortdauer nach dem Tode wünschen, und aus diesem Wunsche entspringt bey den meisten Men-

schen die Hoffnung jener Fortdauer; denn die wenigsten unter ihnen mögten die eigentlichen Gründe jenes Glaubens gehörig untersucht haben. Was ist daher natürlicher, als daß auch selbst bey den meisten Menschen, welche dem eiteln Nachruhme nachjagen, dieser Wunsch und der aus ihm entspringende Glaube an eine Fortdauer nach dem Leben unterhalten werde?

Verzeihen Sie, Theuerster, diese Abschweifung, welche Sie selbst veranlaßt haben. Ich komme jetzt auf den zweyten Punkt Ihres Briefes. Hoffahrt, Hochmuth, und wie die übrigen Arten des Stolzes heißen mögen, sind zwar mit der Ehrsucht so nahe verwandt, daß beyde natürlicher Weise häufig mit einander verwechselt werden, aber dennoch findet sich unter ihnen ein wesentlicher Unterschied. Unter Stolz überhaupt verstehen wir nicht allein ein gewisses Gefühl, sondern auch eine Aeußerung des Begehrungsvermögens. Jenes ist das Gefühl, welches mit dem Bewußtseyn unsers wahren oder eingebildeten Werths verbunden ist, und diese ein Abscheu vor allem, was dieses Gefühl schwächen kann.

In

In der erstern Bedeutung legen wir dem Stolz bey, welcher sich mit seinem Vermögen, seinen Talenten, oder mit der äußern Ehre, die er in der Welt genießt, viel weiß; und in dem letztern Sinne demjenigen, der z. B. lieber alles über sich ergehen ließe, als er gewisse Dienstleistungen eines andern in Anspruch nähme.

Stolz und Ehrgeitz sind also wesentlich von einander verschieden. Der Ehrgeitzige sucht des Beyfalls anderer sich zu versichern oder ihn zu behaupten, der Stolze hingegen das Bewußtseyn seines eignen Werths, und sucht alles zu entfernen, was ihn in demselben stören könnte. Indeß so sehr beydes, Stolz und Ehrsucht, von einander verschieden ist, so kann es doch sehr leicht bey einander bestehen; denn die Ehrsucht entspringt, wie ich vorher bemerkte, auch aus dem Verlangen des Menschen, in dem Urtheile, das andere über ihn fällen, sein eignes bestätigt zu finden. Der Stolze kann daher in der Befriedigung seines Ehrgeitzes selbst Nahrung finden, in so fern das Urtheil anderer die Meinung, welche er von sich selbst hegt, befestigt. Es gilt dieses aber

nur von dem Stolzen, der noch nicht den höchsten Grad erreicht hat; denn dieser hat immer genug an sich selbst, er betrachtet die gute Meinung anderer als einen Tribut, den man ihm, ohne ungerecht zu seyn, nicht versagen darf, die nachtheiligen Urtheile anderer entrüsten ihn als eine Beleidigung, oder er verachtet sie mit einem gewissen Mitleiden, wenn er nicht gänzlich gleichgültig dagegen ist.

Der Stolz ist, begreiflicher Weise, wie die Ehrsucht, bey verschiedenen Menschen auf verschiedene Dinge gerichtet. Der eine ist stolz auf seine Geburt, ein anderer auf seine Glücksgüter, ein dritter auf persönliche Vorzüge, u. s. w.; mit Einem Worte, der Stolz kann so mannigfaltig seyn, als die Vorzüge, welche, jemand wirklich besitzt oder die er zu besitzen sich einbildet. Geht der Stolz eines Menschen auf Vorzüge, die er gar nicht hat, so heißt er eingebildeter Stolz; geht er auf Vorzüge, die jemand nicht in dem Grade hat, als er sie in Anspruch nimmt, so heißt er Eigendünkel. Wer z. B. auf Talente stolz ist, die die Natur ihm versagt hat, ist eingebildet, und wer von seinen, vielleicht guten,

Kenntnissen oder Talenten zu vortheilhaft dächte, würde sich von dem Vorwurfe des Eigendünkels nicht frey sprechen können.

An sich ist der Stolz nicht tadelnswerth, wenn das Bewußtseyn unsrer Vorzüge und die Begierde, alles, was dieses Bewußtseyn stören könnte, zu entfernen, uns nicht zu pflichtwidrigen Handlungen verleitet. Ja, ein Stolz kann selbst erlaubt und sogar eine mächtige Triebfeder zum Guten werden. Dieses letztere ist der edle Stolz, der in einem Abscheue vor allem besteht, was das Gefühl unsrer eignen moralischen Würde schwächen könnte. Tellheim, *) der im Wohlstande unter den besten Aussichten in die Zukunft, als ein Günstling des Glücks, Minna von Barnhelm geliebt hatte und von ihr geliebt wurde, glaubt, da das Glück ihn verlassen hatte, da er sich an seiner Ehre gekränkt und seines Vermögens beraubt sieht, seine Ansprüche auf das Mädchen, der er mit Freuden sein ganzes Glück aufgeopfert hätte, aufgeben zu müs-

*) In Lessings Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück.

sen. Der Gedanke ist ihm zu unerträglich, jetzt die Reichthümer seiner Geliebten mit ihr zu theilen. Er glaubt sie nicht uneigennützig mehr lieben zu können.

Wie himmelweit ist dieser Stolz von dem Hochmuthe, der Hoffart, mit Einem Worte, von dem eigensüchtigen Stolze, entfernt! Der Eigensüchtige glaubt Vorzüge zu besitzen, um deren willen alle andere nach seinem Willen sich fügen, jeden ihrer Zwecke den seinigen unbedingt nachsetzen müssen. In so fern dieser Eigensüchtig-stolze sich selbst jedem andern glaubt vorziehen zu dürfen, wird er hochmüthig; in so fern er von andern vor einem Dritten Vorzüge fordert, hoffärtig genannt; und in so fern er diese Gesinnung durch thätliche Verachtung anderer an den Tag legt, beweiset er Uebermuth. Der edle Stolz läßt den Menschen nie seinen eignen sittlichen Werth aus den Augen verlieren, aber dieselbe Achtung, welche er gegen sich selbst hat, hegt er auch gegen jeden seiner Mitmenschen.

Die unedlern Arten des Stolzes, Hochmuth, Hoffart, und wie diese Untugenden weiter heißen mögen, versteht man gemeinhin,

wenn man vom Stolze redet. Ich bemerke das absichtlich, um die Einwürfe, deren ich sonst von Ihnen gewärtig seyn müßte, im voraus abzuschneiden.

Achtzigster Brief.

Die Eitelkeit, nach der Sie fragen, ist nichts anderes als Stolz mit Ehrsucht verbunden, wenn er auf Dinge gerichtet ist, die der Vernünftige nicht als Vorzüge betrachtet, oder wenigstens nicht als solche, mit welchen sich jemand etwas wissen könnte. Oft aber versteht man unter Eitelkeit auch das Verlangen, in den Augen anderer gewisse Vorzüge zu behaupten, wenn man sich auch selbst gestehen muß, sie nicht zu haben. Die erstere Art der Eitelkeit nennt man auch *eiteln Stolz*, und die letztere, *Eitelkeit* im besondern Sinne. Der Mensch, der mit dem angeerbten Adel seiner, vielleicht verdienstvollen, Vorfahren sich groß fühlt und deßhalb auf große Ehre Anspruch macht, hat eiteln Stolz; der Narr, der, um in den gesellschaftlichen Verhältnissen um so

wichtiger zu seyn, seinen erlogenen Adel gel-tend machen will, ist eitel im eigentlichen Sin-ne. Die Schöne, die sich viel damit weiß, daß ihr Putz der neuesten Mode jedes Mahl auf dem Fuße folgt, kann sich nicht von ei-telm Stolze frey sprechen, so wie die Landdame, die aus der Hauptstadt kommt, nicht von Ei-telkeit, wenn sie uns glaubend machen will, in den ersten Gesellschaften derselben eine bedeu-tende Rolle gespielt zu haben.

Doch wozu halte ich mich bey der Beschrei-bung einer Sache auf, die so in die Augen sprin-gend ist, daß man sie auch bey der geringsten Aufmerksamkeit entdeckt. Die Quelle der Eitel-keit so wohl als des eiteln Stolzes, dünkt mich, ha-ben wir nicht lange zu suchen. Kann der Mensch sein natürliches Verlangen, sich geehrt zu sehen, nicht durch reellere Vorzüge behaupten, so ver-schmäht er es nicht, auch geringfügigere hierzu zu gebrauchen; und fehlen ihm auch diese, so ist er mit dem eiteln Wahne anderer, welcher sie ihm beylegt, zufrieden. Eben deßhalb aber, weil er durch diese, wenn gleich an sich noch so unbeträchtlichen, Vorzüge die Augen anderer auf sich ziehen kann, erscheinen sie in seinen Au-

gen wichtiger, und er findet sich zu dem Stolze auf sie berechtigt.

Das Verlangen nach Ehre und nach Geld, und die Leidenschaften des Geitzes und des Ehrgeitzes, scheinen unter den Menschen am meisten verbreitet und mit Stolz, auf das eine oder andere, verbunden zu seyn. Die Gründe dieses Verlangens und der Leidenschaften, in die es leicht übergeht, habe ich in mehrern meiner vorher gehenden Briefe, wie ich glaube, zur Genüge aus einander gesetzt.

Wie so wohl die eine als die andere Leidenschaft, oder vielmehr ihre Befriedigung, dem Stolze des Menschen Nahrung geben könne, ist wiederum natürlich. Den Gewinnsüchtigen z. B. macht das Vermögen, das er durch seinen Fleiß, seine Geschicklichkeit oder Betriebsamkeit erworben, selbst stolz auf den Besitz desselben und die persönlichen Eigenschaften, deren Gebrauche er es verdankt.

Hier scheint sich aber ein auffallender Unterschied zu finden. Wenn mit Gewinnsucht Kargheit *) verbunden ist, so ist der

*) Sechs und siebzigster Brief, S. 367.

Stolz auf das erworbene Eigenthum größer, als auf die persönlichen Eigenschaften, auf Geschicklichkeit, Betriebsamkeit oder Talente, die der Gewinnsüchtige bey der Erwerbung seines Vermögens anwandte. In dem entgegen gesetzten Falle, wo Gewinnsucht ohne Kargheit ist, verhält es sich umgekehrt; des Gewinnsüchtigen Stolz weidet sich alsdann weniger an dem erworbenen Vermögen, als an dem Bewußtseyn der persönlichen Vorzüge, denen er es verdankt. Der Grund hiervon ist auch ganz natürlich, denn er sucht alsdann den Gewinn nicht so wohl um seiner selbst, als um der Art willen, wie er gemacht wird, um in dem Erwerbe selbst des Vergnügens, das ihm der Gebrauch gewisser seiner Kräfte gewährt, zu genießen. *) Diese Kräfte müssen daher in seinen Augen einen größern Werth haben, als alles, was er ihrem Gebrauche verdanken mag.

Der Stolz auf äußere Vorzüge verleitet natürlich zu Ansprüchen auf Ehre wegen dieser Vorzüge. Was ist daher begreiflicher, als daß Gewinnsucht und der Stolz, der aus ihr

*) Sechs und siebzigster Brief, S. 368 u. f.

entspringt, immer zugleich eine gewisse Ehrsucht, ein Verlangen, bey andern durch sein Vermögen etwas zu gelten, hervor bringt? Wenn der Gewinnsüchtige gleich, um seine herrschende Leidenschaft zu befriedigen, sie oft nicht geradezu äußern darf, so sieht man sie doch oft in seinem Urtheile über andere, als in einem treuen Spiegel. Wer mehr hat als er, dem glaubt er seine Achtung nicht versagen zu dürfen, wenn nicht ein anderes zufälliges Interesse im Spiele ist; hingegen dem verdienstvollen Manne, dem weniger Vermögen zu Theil wurde, kann er nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Ist der Gewinnsüchtige weniger stolz auf sein Vermögen, als auf die Art, wie er es erworben, so ist der Reiche vorzüglich seiner Achtung gewiß, der mit ihm auf einem und demselben Wege zum Reichthume gekommen ist. Der Kaufmann, dem glückliche Speculationen seinen Reichthum gebracht, achtet den Reichthum nirgends mehr, als bey dem reichen Kaufmanne, dem Glück und Handelsbetriebsamkeit denselben Ueberfluß zugeführt. Das Vermögen, welches z. B. der Gelehrte, durch

Anstrengung seiner Kräfte und durch eine nützliche Mittheilung seiner Erkenntnisse, erworben, ist in seinen Augen oft nicht viel besser, als unrecht erworbenes Gut, und den erlaubtesten Gewinn, den der Kapitalist macht, sieht er oft für nichts besseres als Wucher an.

Es ist dieses nichts anderes als eine Wirkung des Stolzes und der Ehrsucht, die die Menschen nur zu oft geringschätzig von Vorzügen anderer urtheilen läßt, welche ihnen nicht selbst zu Theil geworden sind. Der Gewinnsüchtige urtheilt von jeder Art des Erwerbes, den er nicht zu machen vermögend ist, geringschätziger, weil er seine Art zu erwerben als die edelste und würdigste zu betrachten sucht.

Aus diesem Grunde ist dieser Gattung von Menschen unbegreiflich, wie die Kenntnisse und Talente anderer, Aufmerksamkeit für sie erregen und ihnen Ehre zuwege bringen, so wie es dem eingebildeten Gelehrten oft unbegreiflich vorkommen mag, daß Männer, die sich auf andere Art um den Staat verdient gemacht haben, mit Ehre und allgemeiner Achtung belohnt werden.

Es ist nichts natürlicher, als daß, wie wir oft sehen, bey einem Menschen, dessen herrschende Leidenschaft Geitz war, der Ehrgeitz an dessen Stelle tritt und der Geitz nur eine untergeordnete Leidenschaft wird. Die Ehre, die dem begüterten Geitzhalse erwiesen wird, weckt seinen Ehrgeitz immer mehr, bis er in ihm die Früchte seines Wohlstandes ganz zu genießen glaubt und ihm jetzt der Genuß der äußern Ehre über alles geht. Ich wenigstens habe mehrere Menschen gekannt, bey denen dieses der Fall zu seyn schien. Beschränkte Vermögensumstände brachten sie zu einer löblichen Sparsamkeit und Erwerbsamkeit; diese verleitete sie allmählig, das Eigenthum über alles zu lieben, bis ein beträchtliches Vermögen die Aufmerksamkeit der Menge auf sie zog. Handelten sie bisher aus Gewinnsucht, so wurde jetzt Ehrsucht ihre vorzüglichste Triebfeder.

Umgekehrt sind auch die Beyspiele nicht selten, daß bey Menschen, deren Habsucht nur auf Befriedigung ihres Ehrgeitzes arbeitete, entweder, wenn die Entwürfe ihrer Ehrsucht scheiterten, oder wenn sie übersättigt waren,

die Habsucht und der Geitz die herrschenden Leidenschaften wurden.

Ein und achtzigster Brief.

Die Neigung zum Eigenthume und die Neigung zur Ehre scheinen, in den Verhältnissen, in welchen wir jetzt den Menschen erblicken, aus dem Instinkte der Selbsterhaltung und dem Hange zum Vergnügen zu entspringen. Allein sie könnten aus ihm nicht entstehen, wenn der Mensch nicht Vernunft hätte, wenn er nicht vermögend wäre, den Zusammenhang zwischen Mitteln und Zwecken zu erkennen, und also nicht jene um dieser willen begehren könnte. In der sinnlichen Natur des Menschen, in seinem Triebe nach Vergnügen und seinem Scheue vor Mißvergnügen allein, dürfen wir den Grund derselben also nicht suchen. Nicht anders verhält es sich, beynahe auf gleiche Weise, mit der Liebe, zu der die Anlage sich in jedem Menschen findet. Der erste Keim zu ihr liegt, so zu sagen, in der thierischen Natur, in dem Instinkte der

Fortpflanzung, der sich auch bey dem Menschen, wenn er gleich nicht von den so sehr verwickelten Verhältnissen der Gesellschaft umschlungen wäre, zu einer gewissen Zeit entwickeln müßte. Aber nur die Vernunft kann die Frucht desselben veredeln, indem sie die schlechten Auswüchse desselben abschneidet und jene Begierde mit den edelsten Zwecken des Menschen in die innigste Einstimmung bringt.

In keiner Leidenschaft äußert sich, wie mich dünkt, das Eigenthümliche der menschlichen Natur so deutlich, als in der Liebe. Auf der einen Seite ist die Schwäche der menschlichen Natur, ja selbst das Thierische aus derselben, an ihr sichtbar, und auf der andern leuchtet auch der Adel der vernünftigen Natur des Menschen, dieser Abglanz der Gottheit, aus ihr hervor. Denn wo ist mehr Bereitwilligkeit zu den großmüthigsten Aufopferungen, wo das Bestreben, seine sittliche Würde zu behaupten, so sichtbar als in dem Herzen des Liebenden? Gleichwohl finden wir hier auch ein Gewirr von Widersprüchen, aus dem man sich nicht zu finden weiß. Furcht und Hoffnung, Muth und Zaghaftigkeit, Wohlwollen und Haß:

wo verdrängt eins so das andere, als in der Liebe?

Dieses sind nichts als allgemeine Betrachtungen, welche die Gemählde eines Wieland, Shakespear, Rousseau, Fielding und anderer Meister veranlaßten. Allein sie stellen nur die Wirkungen dar; uns, theuerster Freund, ist es um die Gründe jener Erscheinungen zu thun. Ich gestehe es Ihnen aufrichtig, daß ich nirgends mehr als hier mein Unvermögen erkenne, Ihre Wünsche zu befriedigen. Hätten Sie mich nicht ausdrücklich dazu aufgefordert, so würde ich es nicht gewagen, Ihnen meine Gedanken über diesen Gegenstand mitzutheilen. Ich selbst finde sie noch zu unreif, daß ich es ganz fühle, wie sehr sie Ihrer gütigen freundschaftlichen Nachsicht bedürfen.

Bey allen Verschiedenheiten, in welchen sich die Liebe bey verschiedenen Menschen zeigt, findet sich doch überall eine auffallende Uebereinstimmung bey dem einen und bey dem andern. An diese will ich mich halten. Die verschiedenen Gestalten, in denen sich die Liebe bey diesem oder jenem zeigt, wer-

den von selbst aus der individuellen Verschiedenheit der Menschen und ihrer Lagen erklärlich.

Die Liebe entspringt zuerst aus dem Geschlechtstriebe; denn erst in dem Alter, worin dieser sich äußern kann, ist der Mensch zu lieben vermögend. Ueber dies ist die Liebe nur immer auf eine Person des andern Geschlechts gerichtet, bey der jener Trieb Befriedigung finden könnte. Liebenswürdige Eigenschaften des blühenden Mädchens, die das Herz des Jünglings so leicht entzünden, können selbst den Umgang der Matrone anziehend machen; aber Liebe für sie zu erwecken, sind sie an sich unvermögend. Sie könnten mir, theuerster Freund, hier viele Beyspiele vom Gegentheile aufstellen, aber Beyspiele, welche sich aus Gründen erklären lassen, welche selbst meine Behauptung noch mehr unterstützen. Ich werde weiter unten ausführlicher von ihnen reden.

Eine andere Erfahrung bestätigt noch meine eben aufgestellte Behauptung. Gewisse körperliche Gebrechen, die vielleicht den Umgang einer Person, wenn sie mit gewissen Eigenschaften verbunden sind, um so interessanter machen und am ersten Wohlwollen für sie er-

wecken, lassen dennoch keine Liebe für sie aufkommen, weil sie der Befriedigung jenes Triebes im Wege stehen.

Aber aus dem Geschlechtstriebe allein kann die Liebe nicht entspringen. Dem Thiere scheint es überall gleichgültig, mit welchem Individuum des andern Geschlechts seiner Gattung es die Bedürfnisse dieses Triebes befriedigen soll, aber nicht dem Menschen. Jener Trieb schläft eher bey ihm ein, als er bey einem andern Gegenstande, als dem, welcher sein Herz gefesselt hält, Befriedigung suchen sollte. Nur der Taumel jener Leidenschaft selbst kann ihn hierzu, aber nur auf Augenblicke, verleiten. Allein auch diese Verirrungen des Menschen werden, dünkt mich, aus der Natur der Leidenschaft selbst, wie ich unten weiter zeigen werde, begreiflich. Meine eben aufgestellte Behauptung, daß aus dem thierischen Geschlechtstriebe allein nicht Liebe entspringe, wird noch durch einen andern Grund bestätigt. Entspränge die Liebe einzig und allein aus jenem Geschlechtstriebe; wie sollte es denn zugehen, daß Vorzüge des Geistes, des Kopfes, und noch mehr des Herzens, weit gewaltiger

waltiger anziehen, als Schönheit, Reiz und körperliche Vollkommenheiten, welche die Befriedigung des bloß sinnlichen Triebes doch vor allen begünstigen? Bis hierher, dünkt mich, wäre alles klar; aber welche geistige Vollkommenheiten die Liebe am leichtesten erzeugen und unterhalten, mögte sich schwerer bestimmen lassen. Die großen, fast ins Unendliche gehenden, Verschiedenheiten, welche wir hier unter den Menschen finden, sollten mich beynahe abschrecken, einen Schritt zu thun, um jene Aehnlichkeiten, die unter diesen Verschiedenheiten gleichwohl versteckt seyn müssen, aufzufinden, wenn mir nicht zwey Gründe Muth gäben, wenigstens einen Versuch zu wagen.

Erstens kommt es hierbey nicht so wohl auf die Eigenschaften, die der geliebte Gegenstand hat, selbst an sich, als vielmehr auf das Urtheil des Verliebten, an; dieses mag wahr oder irrig seyn. Wir trauen in den meisten Fällen dem Liebenden nicht die Verblendung zu, welche gleichwohl bey jeder leidenschaftlichen Verirrung so natürlich ist. Das Mädchen, dessen Herz von Liebe bethört ist, nimmt den schwächsten Schein einer Tugend oder eines

Vorzugs für die Sache selbst; in der gleißnerischen Oberfläche des hinterlistigen Betrügers, dessen Eitelkeit vielleicht ihr Spiel mit demselben treibt, sieht es Wohlwollen und Güte; in dem Schattenspiele leerer Deklamationen Ausbrüche eines edeln Herzens, so wie in den plumpsten Großsprechereyen Herzhaftigkeit. Eben so stark, und vielleicht noch stärker, sind die Verblendungen dieser Art bey unserm Geschlechte. In der Verkleinerungssucht einer Geliebten sieht der Liebhaber bloß Verstand, die Bosheit des Herzens, die jeder andere darin erblickt, ist ihm Muthwille, mit dem immer Gutmüthigkeit bestehen kann, Einfalt Naivität, und eine, vielleicht affektirte, Nachlässigkeit im Betragen ist ihm jene edle Einfalt der Sitten, die so sehr zum Herzen redet. Gleichwohl ist nichts begreiflicher als diese Verblendung des Verliebten, der seinen Gegenstand immer nur durch ein gefärbtes Glas, oder, wie ich lieber sagen mögte, den vielleicht verzerrten Gegenstand, wie in einem cylindrischen Spiegel, sieht; denn dieser, wissen Sie, kann in die verzerrtesten Figuren Ebenmaß und Schönheit bringen. Es ist nämlich na-

türlich, daß wir durch gewisse, wahre oder anscheinende, gute Eigenschaften anderer für sie eingenommen werden, und eben so natürlich, daß wir ungern von unserm einmahl gefaßten Urtheile abgehen. In dem Alter, worin jener Trieb, aus dem Liebe hervor wächst, sich zu regen anfängt, worin die ganze Gewalt der Vernunft nöthig scheint, ihn gehörig zu leiten: was ist da natürlicher, als daß die Aufmerksamkeit des Menschen von selbst auf gewisse Vorzüge bey Personen des andern Geschlechts fällt? Und wie leicht ist es hier, alles vergrößert zu sehen? Sind wir aber einmahl sehr für einen Gegenstand eingenommen: wie wenig bedarf es dann, um unser Ideal in ihm realisirt zu sehen! Die Einbildungskraft müßte ihre Natur verläugnen, wenn sie uns den Gegenstand nicht so zu zeigen wüßte, wie unsre Neigung ihn sehen will.

Ein zweyter Grund, den wir, bey allen noch so auffallenden Verschiedenheiten unter den geistigen Eigenschaften, welche bey dem einen und bey dem andern Liebe wecken, finden, ist der verschiedene Werth selbst, welchen diese in dem Urtheile verschiedener Menschen haben.

Diese Bemerkung scheint mit Einem Mahle jeden Versuch, unter der unabsehbaren Menge von Verschiedenheiten Aehnlichkeit aufzufinden, als vergeblich darzustellen; allein ich glaube, dieses scheint nur so. Jedes Geschlecht urtheilt nach einer und eben derselben Regel, nur in der Art und Weise, wie sie diese anwenden, und in den Modifikationen, welche jene Regel erhält, sind sie verschieden, eben so wie alle Menschen zuletzt nach einerley Regeln Wahrheit beurtheilen, gleichwohl aber in der Anwendung dieser Regeln oft sehr verschieden verfahren. Zaghaftigkeit und Unentschlossenheit, die wir dem zweyten Geschlechte so natürlich finden, wird immer, in den Augen desselben, ein Fehler des Mannes seyn, der alle Ansprüche desselben auf Liebe vereitelt. Muth und Entschlossenheit hingegen gereichen dem Manne zur Empfehlung, wenn gleich der Heldenmuth einer Amazone sein Herz nicht für sie einzunehmen vermögte. Jene Verschiedenheiten selbst setzen eine gewisse Uebereinstimmung voraus; und es wird sich, wie ich glaube, zeigen, daß sie bey der nähern Untersuchung aus der Natur der Liebe selbst erklärlich werden.

Allein ich sehe, in meinem gegenwärtigen Briefe würde ich diese Untersuchung nicht beendigen können, daher ich sie mir für meinen folgenden vorbehalte.

Zwey und achtzigster Brief.

Liebe, wie wir sie bey dem kultivirten Menschen, der nicht allein in Gesellschaft mit andern lebt, sondern dessen höhere geistige Kräfte durch die Gesellschaft entwickelt sind, finden, ist bey dem rohern Menschen, der vielleicht mehr Thier als Mensch ist, nicht anzutreffen, wenn gleich der bloß animalische Trieb der Fortpflanzung bey ihm stärker als bey dem gesitteten Menschen ist. Ich berufe mich hierbey auf Iselin, in dessen Geschichte der Menschheit *) Sie hinlängliche Belege zu dieser Behauptung finden werden. In der Befriedigung dieses animalischen Triebes scheint der ungebildete Mensch nichts von Schamhaftigkeit, die derselben gewisse Grenzen setzt, zu wissen, und scheint sich ihm fast

*) Erster Band, S. 325 u. f.

noch mehr blindlings zu überlassen, als das Thier.

Gleiche Verschiedenheit, als hier zwischen dem rohen und kultivirten Menschen, finden wir in Ansehung der Befriedigung jedes andern Instinkts. Sättigung des Hungers und Durstes ist dem rohesten Menschen statt alles Wohlgeschmacks der Speise, und die feinern geselligen Vergnügen, durch welche der gesittete Mensch das Vergnügen am Genusse der Nahrungsmittel zu würzen weiß, sind ihm unbekannt. Der verfeinerte Mensch befriedigt daher auch hierin die Anforderungen des Instinkts auf eine ganz andere Art, als der rohere. Es scheint, daß wir die Art und Weise, wie der verfeinertere und wie der rohere Mensch ihre Triebe zu befriedigen suchen, zum Behufe unsrer Untersuchung, näher betrachten müssen.

Der kultivirte Mensch sucht die einzelnen Instinkte nicht bloß zu befriedigen, sondern mit den Befriedigungen derselben das größtmöglichste Vergnügen zu verbinden. Ihm ist es, wie gesagt, nicht genug, durch Speise den Hunger und durch Getränk den Durst

zu ſtillen; er ſucht im Genuſſe beyder auch das Vergnügen des Wohlgeſchmacks, und die geſelligern feinern Vergnügen, die er mit jenem verbindet, ſind ihm mehr werth, als die Kitzelung des Gaumen.

Der Kultivirtere ſucht aber nicht allein Befriedigung einer jeden einzelnen Neigung, ſondern er ſucht ſie auch in eine gewiſſe Uebereinſtimmung unter einander ſelbſt zu bringen und die eine mit der andern zu vereinigen. Er ſucht würdigere Vergnügen, als das Vergnügen des Wohlgeſchmacks und der Sättigung; er ſucht den Genuß von jenem nur ſo weit durch ihn andern würdigern Vergnügen nicht Abbruch geſchieht. Am meiſten wird dieſes der Fall ſeyn, wenn von der Befriedigung ſolcher Begierden die Rede iſt, deren eine die andere erzeugt, wenn die Befriedigung einer Begierde oder Neigung eine andere Begierde oder Neigung nothwendig nach ſich zieht. Die Anwendung, welche ich von dieſem Satze zu machen im Begriffe bin, wird das eben Geſagte völlig deutlich machen.

In der ganzen thierischen Natur finden wir nicht allein den Trieb der Erzeugung, sondern einen andern Trieb, der das Thier an sein Junges kettet, so lange dieses seiner Fürsorge bedarf, ja selbst ein Bestreben, sein Junges zu erziehen, es in den Geschicklichkeiten zu üben, deren es zu seiner Selbsterhaltung bedarf. Ich verweise Sie hier auf Reimarus, der hiervon mehrere Beyspiele anführt.*) Mit dem Menschen verhält es sich nicht anders. Bey ihm findet sich nicht allein der Trieb zur Fortpflanzung, sondern auch eine Liebe zu seinen Kindern, die vielleicht stärker als jener Trieb wirkt. Dieser treibt ihn nicht allein, für die Erhaltung derselben zu sorgen, sondern auch, sie zu erziehen, ihre Kräfte, ihre Anlagen auszubilden, um sie in den Stand zu setzen, eben so zu ihrer eignen Erhaltung thätig zu seyn, wie er zu der seinigen es ist. Indem das Thier der Befriedigung des Geschlechtstriebes nachgeht, hat es nicht die Ahndung, daß mit der Befriedigung desselben ein anderer Trieb rege werde.

*) Ueber die Triebe der Thiere, §. 97.

Ganz anders verhält es sich mit dem Menschen. Er sieht die Folgen, welche die Befriedigung des Geschlechtstriebes für ihn haben wird, vorher; er sieht, wenn auch vielleicht nur dunkel, vorher, welche neue Triebe bey ihm erwachen, wenn jener Trieb befriedigt ist, wenn er dadurch Vater oder Mutter ist; er fühlt es, daß er dann nicht mehr bloß für seine eigne Selbsterhaltung und den Genuß seines eignen Lebens zu sorgen habe, sondern daß es für ihn alsdann selbst ein eignes Bedürfniß ist, für sein Kind, als für sich selbst, zu sorgen; er fühlt es, daß er zu keinem andern Zwecke vielleicht mehr als zu diesem der Beyhülfe eines andern bedarf, es erwacht daher, wenn jener thierische Trieb sich zu regen anfängt, mit ihm zugleich das Bedürfniß einer Gesellschaft oder innigen Vereinigung, welches jenen Trieb selbst einschränkt und ihm eine gewisse Richtung giebt.

Es ist dem Menschen daher nicht gleichgültig, mit welchem Individuum des andern Geschlechts er jene innige Vereinigung eingehen soll; auch kann der bloße sinnliche Geschlechtstrieb allein, ihn hierin nicht leiten, sondern immer wird

er zugleich auf Eigenschaften des andern Theiles sehen, die jene gesellschaftliche Vereinigung vorzüglich begünstigen. Gewisse Verstandesfähigkeiten, erworbene Geschicklichkeiten, und mehr noch als diese, gewisse sittliche Eigenschaften, werden eben so wohl, und noch mehr, fähig seyn, in seinem Herzen Liebe zu erwecken, als Schönheit des Körpers. Diese wird um so stärkern Eindruck auf ihn machen, je mehr sie jene geistigen Eigenschaften verspricht. Jene Sanftheit, die wir im weiblichen Gesichte sehen, redet gewiß mehr zum Herzen, als die regelmäßigste Schönheit, verbunden mit der Blüthe der frischen Jugend. Die geistigen Eigenschaften, die geschickt sind, für ein Wesen des andern Geschlechts Liebe zu erwecken, lassen sich unter zwey Klassen bringen. Einige fordern wir bey dem andern Geschlechte, weil ohne sie keine gesellschaftliche Verbindung überhaupt möglich seyn würde; und andere, weil wir sie zum Behufe gerade dieser gesellschaftlichen Verbindung nöthig finden.

Hieraus wird, dünkt mich, auf Ein Mahl die große Verschiedenheit begreiflich, die wir in dem Urtheile der Menschen finden, wie in

den Augen des einen diese, in den Augen des andern jene Eigenschaft ein gegründetes Recht auf Liebe zu geben scheint. Denn nach dem, wenn auch unentwickelten, Urtheile des ersten sind gerade diese, und nach dem Urtheile des zweyten, ganz andere Eigenschaften zu der gesellschaftlichen Einigung, nach der die Liebe strebt, nothwendig. Hierzu kommt noch, daß der Stand, in dem jeder einzelne Mensch lebt, und seine übrigen Verhältnisse, so wie seine anderweitigen Neigungen und Gesinnungen, in diesem Punkte, ohne sein Wissen, sein Urtheil bestimmen werden.

Allein dieses ist nicht der einzige Grund, der bey verschiedenen Menschen eine und eben dieselbe Neigung für ganz verschiedene Wesen des andern Geschlechts bestimmt, sondern der Mensch hat noch ein anderes Augenmerk. Er will in dem Besitze der Gefährtinn seines Lebens die feinern gesellschaftlichen Vergnügen genießen, deren nur die vernünftige Natur fähig macht, und dadurch jene Verbindung veredeln. Er will nicht bloß ein animalisches Bedürfniß, er will auch ein Bedürfniß seines Herzens, seiner vernünftigen Natur

Befriedigen. Wer weiß nicht, welche genaue Uebereinstimmung von Gesinnungen, von Temperament, von Bildung des Verstandes, mit Einem Worte, zwischen Seele und Seele, hierzu erfordert wird, oder vielmehr, wie sehr die eine zu der andern passen muß? Denn gewisse Aehnlichkeiten des Temperaments oder Charakters stehen einer innigen Vereinigung eben so sehr entgegen, als andere sie unterstützen. Gleiche Heftigkeit des Temperaments, welche den Menschen sofort zu Handlungen fortreißt, wird z. B. einer innigen Freundschaft zwischen zwey Menschen eben so wohl Hindernisse in den Weg legen, als Uebereinstimmung in gewissen sanften Tugenden, oder Raschheit des einen und eine gewisse Bedachtsamkeit des andern, die aber mit Festigkeit des Charakters verbunden ist, sie befördern wird. Was ich hier von der Freundschaft sage, gilt noch mehr von der Liebe. Es erhellet hieraus von neuen, wie nach Verschiedenheit der Menschen, nach ihrem verschiedenen Charakter, dem verschiedenen Maße ihrer geistigen Vermögen, ihrer geistigen Bildung u. s. f., ganz verschiedene

Gegenstände ihre Neigung fesseln müssen, und wie dennoch der Maßstab, den sie hier brauchen, derselbige ist.

Drey und achtzigster Brief.

Sie haben Recht, theuerster Freund, von mir zu fordern, Ihnen endlich zu sagen, was die Liebe denn eigentlich sey. Es ging mir wie es uns oft geht; indem ich meinen Fehler zu sorgfältig zu vermeiden suche, mache ich mich beynahe des entgegen gesetzten schuldig. Ich wollte den Begriff der Liebe nicht willkührlich fest setzen, sondern suchte ihn auf dem Wege, auf welchem er einzig zu finden ist, durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, und hätte darüber mein Ziel beynahe aus den Augen verloren.

Wenn wir aus den mannigfaltigen, fast unabsehbaren Verschiedenheiten, in denen die Liebe sich bey verschiedenen Menschen zeigt, das Aehnliche, worin sie bey allen und jeden überein kommt, aussondern; so ist sie nichts anderes als das Verlangen nach der innig-

sten Vereinigung mit einer Person, um den Geschlechtstrieb und die Neigungen, welche er mit sich führt, nach den Forderungen der Vernunft zu befriedigen.

Ich sehe wohl, daß ich diese Beschreibung selbst, um sie vor allen Einwürfen, die Sie in Bereitschaft haben mögten, zu sichern, noch weiter erläutern muß. Unter der Befriedigung einer Neigung, die den Forderungen der Vernunft gemäß ist, verstehe ich also eine solche, die mit der Befriedigung aller Neigungen in Einstimmung gebracht ist, die aus jener nicht allein entstehen, sondern die wir neben jener nicht aufgeben können. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes hat Folgen, durch welche eine andere Neigung geweckt wird, die Neigung der Aeltern zu den Kindern, welche jene an das Kind, und eben dadurch gewiß noch um so fester an einander, kettet. Wer jenen Trieb ohne diese Neigung befriedigen wollte, würde die Forderung, die die Vernunft bey der Befriedigung unsrer Neigungen macht, aus den Augen setzen. Eben so kann der Mensch seine Neigung zu geselligen Vergnügen nicht verläugnen; wollte er gleichwohl bey der Befriedigung jener bey-

den Triebe auch diese verläugnen, so würde er eine Befriedigung derselben suchen, welche den Forderungen der Vernunft nicht gemäß wäre.

Ich nannte die Liebe in der Beschreibung, die ich von ihr gab, ein Verlangen, ob ich sie gleich vorher öfters eine Leidenschaft genannt hatte; denn so natürlich, als es auch ist, daß Liebe leicht in Leidenschaft übergeht, so kann sie an sich doch in den Grenzen eines bloßen Verlangens, das nicht Leidenschaft ist, bleiben. Die Vernunft kann auch hier, wie bey jedem Begehren und jedem Verabscheuen, ihre Herrschaft ausüben und dadurch das Entstehen einer Leidenschaft verhindern, wiewohl es ihr wohl nirgends schwerer seyn mögte, als gerade hier. Denn in den Jahren, in welchen der Mensch zu lieben fähig wird, vereinigt sich alles in ihm gegen die Herrschaft der Vernunft. Die Sinne haben zu viele Stärke, gewisse Gefühle des Herzens sind zu süß für den Menschen, und die Einbildungskraft ist zu geschäftig und zu lebhaft, ihm alles vorzuspiegeln, was er zu sehen wünscht, und eben daher auch zu geschäftig,

seine Augen vor allem zu verschließen, was ihn vor dem Taumel bewahren könnte.

So bald der Geschlechtstrieb in dem Menschen, vielleicht ihm selbst unbewußt, sich regt, sieht er das andere Geschlecht mit ganz andern Augen an, als bisher. Der wilde Knabe, der noch nicht das Jünglingsalter erreicht hat, flieht seine weiblichen Gespielen, ihre Spiele haben für ihn nicht Leben genug; aber kaum ist er in die Jünglingsjahre getreten und dem männlichen Alter näher, so wird er auf das andere Geschlecht aufmerksam. Schönheit des Körpers zieht zuerst seine Aufmerksamkeit auf sich, aber ganz andere Vorzüge müssen sie unterhalten, um den Umgang mit dem andern Geschlechte für ihn anziehend zu machen. In jenem kündigt sich ein bloß animalischer Trieb an, den der Mensch mit dem Thiere gemein hat, und in diesem mit jenem verbunden liegt der Same einer künftigen Liebe. Allmählig, wenn jener Trieb stärker wird, entwickeln sich auch Begriffe von einer künftigen Bestimmung. Der Jüngling lebt nicht bloß mehr in der Gegenwart, seine Einbildungskraft versetzt ihn in die Zukunft. Nun darf

er

er nur das Mädchen sehen, das seinem Ideale zu entsprechen scheint; wie leicht ist dann nicht von den leisesten Wünschen zur Hoffnung, und von der Hoffnung der Uebergang zur Leidenschaft?

Vielleicht sonst nirgends glaubt der Mensch ein Ideal realisirt zu sehen, ja, in vielen Fällen verleiten ihn Ideale, Dinge noch unter ihren wahren Werth herab zu setzen; aber hier verhält es sich anders. Der innige Wunsch, jenes Ideal realisirt zu sehen, ist in dem Alter, worin die Einbildungskraft ihre ganze Stärke hat, wo kalte, ruhige Ueberlegung so wenig Gehör findet, hinreichend, in dem Wesen, das mit jenem Ideale eine schwache Aehnlichkeit hat, es ganz wiederzufinden. Es bedarf selbst jener Aehnlichkeit nicht einmahl, sondern der Anschein derselben ist schon hinreichend; denn hier gilt, aus begreiflichen Gründen, der Schein für die Wirklichkeit selbst.

Ist die Leidenschaft einmahl da, so ist die Verblendung vollends begreiflich. So scharfsichtig die Liebe die kleinsten Vorzüge ihres Gegenstandes auffindet, eben so spitzfündig ist sie, die Fehler desselben zu beschönigen,

oder gar unfähig, sie zu entdecken. Sie hat an der Eigenliebe des Verliebten den treuesten Freund und wird unaufhörlich dadurch noch mehr verstärkt. Jeder andere Grund, der eine Leidenschaft verstärkt, giebt um so mehr der Liebe neue Gewalt; Hindernisse, die an Unmöglichkeit grenzen, fachen sie um so mehr an. Jede andere Leidenschaft wird ihr daher natürlich untergeordnet; läßt sie sich mit der Liebe nicht vereinigen, so muß sie ihr weichen.

Der Verliebte sieht in seiner Geliebten nicht allein das Ideal ihres Geschlechts, sondern das Ideal der Menschheit überhaupt; daher das eifrige Bestreben, ihr in allem ähnlich zu werden, was ihrem Geschlechte nicht eigenthümlich ist. Ihr Urtheil gilt ihm aus diesem Grunde auch mehr als das Urtheil der ganzen Welt. Sein Stolz ist ihr gutes Urtheil von ihm, und noch mehr das Bewußtseyn, es zu verdienen. Der geringste Vorzug, den sie einem andern giebt, ist für ihn, vollends wenn er seines Glücks noch nicht gewiß ist, die bitterste Kränkung und die empfindlichste Zurücksetzung. Daher rührt die Eifersucht, die seine Seele so leicht bestürmt, deren

Anwandlungen so leicht erregt werden und sich eben so leicht legen.

Das Verlangen, mit der Geliebten vereinigt zu seyn, erzeugt bey dem Liebenden den Wunsch nach allem, was die Idee von dieser Vereinigung unterhält, er weiß sich glücklich, wenn er ihre Hand berühren oder nur mit ihr an einem Orte seyn kann. Jede Trennung von ihr ist ihm schmerzlich, und jedes Geschäft und jede Zerstreuung, die dem Gedanken an die Geliebte nicht Raum lassen, sind ihm zur Last. Daher jenes launische Mißbehagen des Verliebten, in welchem sich jene Leerheit des Herzens ankündigt, das marternde Gefühl, das uns da befällt, wo unsre Aufmerksamkeit an der Stelle der Gegenstände, welche uns interessiren, durch andere beschäftigt werden soll, welche sie nicht auf sich zu ziehen vermögen. Daher sucht der Verliebte entweder die Einsamkeit, um sich ausschließend mit dem Gegenstande seiner Neigung zu beschäftigen, oder Zuflucht bey ernsthaften Geschäften. Jenes Mittel ist wirksam, den Schmerz auf einen Augenblick zu stillen, allein auf die Dauer vermehrt er das

Uebel noch, gleich gewissen Arzeneyen, welche den Schmerz auf einen Augenblick stillen, die Krankheit aber nicht heilen, sondern ihr vielmehr neue Nahrung geben. Fortwährende angelegentliche Beschäftigung mit einer Sache, die dem Verliebten auch nicht den flüchtigsten Seitenblick nach der Geliebten zu thun erlaubt, würde das einzige Heilungsmittel seyn, welches ihm zu rathen wäre, wenn er nur geschickt wäre, davon Gebrauch zu machen. Nur Nothwendigkeit und Umstände, deren Abänderung nicht in seiner Gewalt stehen, können ihn zum Gebrauche desselben bestimmen und so heilen, oder vielmehr der Leidenschaft ihre Gewalt nehmen; denn eine Leidenschaft, wie diese, mit der Wurzel auszurotten, scheint unmöglich.

Es war mir bis jetzt bloß darum zu thun, die gewöhnlichsten Erscheinungen, die wir bey der Liebe wahrnehmen, zu erklären. Vor den Gefahren, denen das jugendliche Herz ausgesetzt ist, wenn es zu früh Wünsche nährt, welche in seinem Alter noch nicht Befriedigung finden konnten, hielt ich für meine Pflicht, Sie frühzeitig zu warnen; ich that noch mehr, und ahmte dem vorsichtigen Arzte nach, der die dro-

hende Krankheit nicht erst abwartet, sondern ihr vorzubauen sucht. Bey Ihrer Freundschaft fand mein Rath Gehör, und Ihre eigne Prüfung hat ihn bewährt gefunden. Deßhalb kein Wort mehr von der Gefahr vor jenen Verirrungen, in welche sie so leicht auf Zeit Lebens zieht, und um so leichrer zieht, je unschuldiger ihr Ursprung ist. Es ist wahr, die Liebe hat auch außerordentliche Talente geweckt und Menschen zu großen Unternehmungen geführt: allein dieses war ein glücklicher Zufall; und wer will auf einen bloßen Zufall ein mißliches Spiel wagen, bey dem er alles zu verlieren Gefahr läuft?

Vier und achtzigster Brief.

Ich wußte es im voraus, daß ich die Einwürfe, welche Sie mir entgegen setzten, hören würde, und wenn ich nicht irre, habe ich schon im voraus auf einen derselben gedeutet. *) Ich will jeden derselben besonders zu beantworten suchen.

*) Ein und achtzigster Brief, S. 399.

Zuerst sagen Sie, die Liebe falle zuweilen auf einen Gegenstand, bey welchem der bloß animalische Trieb, von dem sie ausgehen soll, nicht Befriedigung finden kann. Die Beyspiele, setzen Sie hinzu, mögen noch so selten seyn, daß eine Frau, wie die Ninon de Lenclos, noch in ihrem Alter Wünsche bey dem Jünglinge erregen konnte; allein sie sind da und reden gegen die obige Behauptung.

Allerdings, antworte ich hierauf, konnte es eine Ninon, dieser weibliche Alcibiades; allein nur durch ihren Geist, die Anmuth ihres Betragens und alle die Talente, welche die Einbildungskraft regen und die Sinne gefangen nehmen, konnte sie es. Zugegeben, daß die, welche um ihre Gunst buhlten, für sie wirkliche Liebe empfanden, so glaube ich nicht, daß sie in ihr das abgelebte Alter erblickten. Für sie waren Spuren ehemahliger Schönheit hinreichend, vielleicht mehr Schönheit zu sehen, als Ninon selbst in der Blüthe ihrer Jugend hatte. Es kommt hier nicht darauf an, was Ninon wirklich war, sondern was sie in den Augen ihrer Anbether schien. Ich setze hier noch immer voraus, daß es wirkliche Liebe, daß es nicht andere

Leidenschaften waren, welche Ninons Besitz wünschenswerth machten. Ich komme auf die Beantwortung Ihres zweyten Einwurfs, wo ich Gelegenheit habe, über diesen Punkt mich näher zu erklären.

Sie setzen mir nämlich zweytens entgegen, daß es viele Arten der Liebe giebt, welche keinesweges jene innige Vereinigung, welche natürlicher Weise nur ausschließend und fortwährend seyn könnte, zum Augenmerke haben. Ich wette fast darauf, daß Sie hier die flüchtigen Liebschaften der Coquetterie, und außerdem andere Leidenschaften, welche bloß von dem animalischen Instinkte auszugehen scheinen, im Sinne haben. Allein, ist alles, was die Farbe der Liebe hat, selbst Liebe, wenn man es gleich mit dem Nahmen derselben zu beschönigen sucht? Was Sie meinen, sind nichts als Abartungen jener Leidenschaft, oder selbst andere Leidenschaften, wie Eitelkeit, Stolz, und eine Leidenschaft, welche ganz thierisch ist, die entweder einzeln oder in Verbindung mit einander sich unter der Gestalt der Liebe verbergen.

Die weibliche Eitelkeit auf Schönheit, Annehmlichkeit, mit Einem Worte, auf alle Vorzüge, die das Herz des Mannes einnehmen, ist bekannt und natürlich. Was ist daher begreiflicher, als die Verirrungen, wozu sie so oft verleitet, als die Sucht, zu gefallen, und selbst Wünsche bey unserm Geschlechte zu erregen, die das Weib nie zu befriedigen denkt? Denn in diesen Wünschen hat die Coquette den vollen Genuß ihres eiteln Stolzes. Aber diese Sucht, zu gefallen, beruhet selbst auf der Grundlage der Liebe, so wie wir diese vorher gefunden haben.

Das Weib ist nämlich aus keinem andern Grunde eitel und stolz auf jene Vorzüge, als weil sie ihm die Befriedigung einer Neigung zusichern, welche sich in gewissen Jahren wie von selbst entwickelt. Ist diese Neigung selbst vielleicht schon abgestorben, oder doch geschwächt, weil sie nie den Gegenstand gefunden hat, der sie befriedigt hätte, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie jene Frucht hervor bringt. Die Eitelkeit des Weibes findet alsdann keine süßere Nahrung, als sich geliebt zu sehen. Alle Künste, welche Leidenschaft

anfachen und unterhalten können, werden von der Coquette aufgebothen: zuvor kommende Gefälligkeit, um zu locken, und Launen und Eigensinn, um die Leidenschaften, welche sie erweckte, zu erhalten und zu verstärken. Es ist als ob sie es wüßte, daß Widerstand, wenn er nicht ganz unüberwindlich ist, einer Begierde neues Leben gebe. *) Allein nur zu oft wird die Coquette in ihren eignen Schlingen fest gehalten. Der Widerstand, den sie findet, reitzt ihre Leidenschaft selbst und die Coquette empfindet selbst Wünsche, welche sie selbst einzuflößen sich vergebens bemühete. Auch hiervon kann Ihnen der Grund nicht fern liegen. Denn es ist, wie ich vorher schon zu bemerken Gelegenheit hatte, nichts seltenes, daß wir Gegenstände bloß deßhalb begehren, weil wir uns ihrer nur mit Mühe versichern können. **)

Sollten nicht auch mit unserm Geschlechte Eitelkeit, Stolz und andere ähnliche Leidenschaften dasselbe Spiel treiben können? Soll-

*) Ein und siebzigster Brief, S. 342.

**) Eben daselbst, S. 345.

te nicht der Mann aus Eitelkeit bey einer Minon ein verbothenes Glück suchen, und auf diese Art für sie eine Leidenschaft entstehen, welche die mehr als sechzigjährige Matrone, wo die bloße Natur im Spiele ist, nicht für sich zu erwecken im Stande wäre? Minon suchte nichts, als einen, wenn gleich sehr verfeinerten, sinnlichen Genuß; gleichwohl versichern Nachrichten von ihr, daß ihre Liebhaber für sie eine Zuneigung empfanden, deren sie selbst nie fähig gewesen sey.

Die Leidenschaft, welche auf bloßen Sinnengenuß zu gehen scheint, legt bey dem gebildeten Menschen nicht alles Geistige der Liebe ab. Dieses, dünkt mich, ist auch Beweises genug, daß sie aus dem Boden der Liebe hervor wachse, der, wenn er nicht gehörig gewartet und gereinigt wird, dieses Unkraut hervor bringen muß.

Eine andere Abart der Liebe glaubt bloß im geistigen Genusse glücklich zu seyn. Sie bildet sich ein, alles körperliche zu vergessen und nur in geistigem Genusse zu leben, zu weben und einer übermenschlichen Seligkeit zu genießen. Allein was ist sie gewöhnlich

anderes als ein Schwelgen in geistigern Gefühlen, die in der Natur nur wahre Liebe begleiten, die nur durch eine Künsteley, von ihr getrennt, unterhalten werden können? Allein eben so verbirgt sich hinter ihr wirkliche Liebe oder gewisse andere Leidenschaften, welche der Mensch sich selbst zu gestehen erröthen würde. Sie sehen gewiß schon aus meiner Beschreibung, daß ich von der so genannten Platonischen Liebe rede. Der Philosoph nämlich, von dem sie den Nahmen hat, glaubte eine solche überirdische von allem sinnlichen entkleidete Liebe für eine Archanastis zu empfinden; aber, mit aller Ehrfurcht vor ihm, jene Liebe ist eben so wohl eine Abartung der wahren, als die gröbere sinnliche, wie man sie nennt, wenn gleich nur feinere Seelen dieser Verirrung fähig seyn sollten.

Oft unterhält auch die Sucht zur Intrigue gewisse geheime Verhältnisse, welchen die Liebe ihren Nahmen leihen muß, oder wenigstens findet jene dabey mit andern Leidenschaften, die mit dem Nahmen der Liebe beschönigt werden, zugleich ihre Rechnung. Eine Liebe, die jemand in jüngern Jahren geheim halten

mußte und nur mit vielen Schwierigkeiten unterhalten konnte, oder andere Verhältnisse, die nur im Geheim unterhalten und mit einer gewissen Geschicklichkeit den Augen anderer entzogen werden konnten und eben hierdurch vielleicht ihren hauptsächlichsten Reitz erhielten, bringen diese Art der Intriguen-Sucht leicht hervor, und vorzüglich bey dem andern Geschlechte. Das Weib nämlich, welches in jüngern Jahren vielleicht alle Klugheit aufbiethen mußte, um eine Verbindung seines Herzens geheim zu halten oder jeden Vortheil für sich zu benutzen, sucht, besonders, wenn es ihm an hinlänglicher Beschäftigung fehlt, noch im spätern Alter in dem Spiele der Intrigue Beschäftigung, und eine Beschäftigung, die seinem Stolze auf Klugheit, Kenntniß des Menschen u. s. w. schmeichelt. Diese Frau vergißt der Pflichten gegen ihren Gatten und ihrer eignen Ehre, nicht weil ihr Herz ein anderer hat oder weil ihre Sinne sich von diesem mehr Befriedigung versprechen; nein, die Pflichten gegen ihren Gatten kann sie ohne Intrigue erfüllen, sie vergißt derselben, um ihre Kunst in der Intrigue spielen zu lassen.

In den Jahren, worin sie von ihrer Kunst nicht mehr für sich selbst Gebrauch machen kann, giebt sie gern die Vermittlerinn in Liebeshändeln aller Art ab. Um nicht müßig zu seyn, stiftet sie diese für ihr Leben gern; mit Einem Worte, die ehemahlige junge Liebesheldinn wird in spätern Jahren eine alte Kupplerinn, die Liebeshändel anderer einzufädeln, zu leiten und zu unterhalten sucht, und um so lieber sucht, je mehr sich das liebende Paar blindlings ihrer Leitung überläßt. *)

Fünf und achtzigster Brief.

Nachdem ich Sie mit den Abarten der Liebe und den Untugenden, die sich unter ihrem Nahmen verbergen, in meinem letztern Schreiben unterhalten habe, komme ich auf die Liebe selbst zurück, um Sie noch mit einigen

*) Vielleicht drücke ich mich hier, nach dem Urtheile einiger Leser, zu hart aus. Allein, wozu beschönigende Nahmen für eine häßliche Sache? Denn nichts, glaube ich, kann ihr mehr Vorschub thun.

Eigenheiten derselben bekannt zu machen, die sich aus dem Begriffe, den ich von ihr fest gesetzt habe, völlig erklären lassen; denn diesen Gegenstand ganz zu erschöpfen, getraue ich mir am wenigsten. Ich bin zufrieden, wenn ich nur einige Erscheinungen derselben erkläre und Ihnen dadurch Gelegenheit gebe, der Erklärung der übrigen, welche Ihnen im Leben selbst, oder, was gewöhnlicher seyn mögte, in Büchern, die diese Leidenschaft schildern, aufstoßen mögten, auf die Spur zu kommen. Denn wahre, eigentliche Liebe sucht vor jedem andern, außer dem geliebten Gegenstande, ihr Glück und ihre Leiden in den meisten Lagen so sorgfältig zu verbergen, als Coquetterie mit ihren Siegen zu prangen sucht. Dieses ist eine Eigenschaft der Liebe, die natürlich nur der kennen kann, der entweder selbst geliebt hat oder mit einem Verliebten vertraut umgegangen ist, und dem letztern kann sie auch nur ein glücklicher Zufall oder Umstände bekannt machen, in welchen sein Freund genöthigt ist, sich ihm zu entdecken. Ist der Verliebte seines Glückes gewiß, so bedarf er der Theilnahme eines Drit-

ten nicht. Das Bewußtseyn, sich geliebt zu sehen, ist ihm mehr werth, als alle Seligpreisungen der übrigen Welt. Ein kleineres Glück, als das seinige, erhält durch die Theilnahme unsrer Freunde oder anderer guten Menschen oft seinen größten Werth; aber nicht so das Glück des Verliebten. Was ist ihm die Theilnahme der ganzen Welt gegen die Innigkeit, mit welcher er mit der Geliebten Freuden und Leiden zu theilen wünscht?

Ist der Liebende seines Glücks noch nicht gewiß, wird er noch zwischen Furcht und Hoffnung getrieben; so ist er eben so ängstlich bemüht, die Wünsche seines Herzens vor jedem andern zu verbergen. Wenn er auch keinen andern Grund hierzu hätte, so würde schon der Gedanke, in den Augen anderer des Glückes, nach dem er strebt, unwürdig zu scheinen, ihn zu jener Zurückhaltung bestimmen. Auch bey dem stolzesten Menschen würde diese Besorgniß, wenn er anders wirklich liebt, natürlich seyn; denn so gütig er auch von seiner eignen Person urtheilen mag, so ist doch der Gegenstand seiner Liebe über jedes menschliche Wesen zu weit erhaben, als daß sein

Stolz hier ihn über alle Bedenklichkeiten wegsetzen könnte.

Dieselbe Zurückhaltung beweiset der Liebhaber, aus gleichem Grunde, noch um so mehr gegen die Geliebte. Sein Betragen mag längst der Verräther seines Herzens gewesen seyn, und beredter, als die Zunge es vermag, ihr seine Liebe erklärt und sie vielleicht auf gleiche Weise sein Geständniß erwiedert haben; so kann doch nur die Gewalt der Umstände oder ein glückliches Ohngefähr seiner Zunge das Geständniß entreißen, das schon oft auf ihr schwebte und Schüchternheit jedes Mahl zurück hielt. Das Glück, dessen er ganz versichert zu seyn wünscht, ist zu groß, als daß nicht immer noch Furcht mit Hoffnung wechseln und er diesen entscheidenden Schritt wagen sollte.

So lange die Sachen so stehen, ist ihm kein Umstand von seiner Geliebten gleichgültig. Die größte Kleinigkeit giebt seiner Hoffnung neue Nahrung oder empört seine Furcht. Er hört nichts lieber von ihr, als was seiner Hoffnung Nahrung giebt, oder woraus er sie zu schöpfen weiß. Kein Kunstgriff bleibt unversucht,

versucht, hierüber Nachricht einzuziehen. Allein indeß der Verliebte andere schlau auszuhorchen und gleichsam hinter dem Vorhange das, was er zu wissen wünscht, zu hören glaubt, verräth er sich am ersten durch den Eifer, mit welchem er nach jeder Kleinigkeit fragt, und den Antheil, den er an jedem nimmt und vergebens zu verbergen sucht. Sollten Sie, wie ich glaube, dieses noch nicht selbst erfahren haben, so dürfen Sie nur das letzte Kapitel im vierten Buche der Geschichte des Thomas Jones *) lesen, wo ein, ich mögte sagen, lebendiges Gemählde desselben aufgestellt ist. Dieses wird wiederum aus dem Obigen zu begreiflich, als daß es eines Worts zu seiner Erklärung bedürfte.

Sucht der Verliebte Ruhm, Ansehen in der Welt, so sucht er es nicht für sich, sondern bloß um seiner Geliebten willen. Er wünscht aller Welt Schätze zu besitzen, um sie zu ihren Füßen legen zu können.

*) Geschichte des Thomas Jones, aus dem Englischen des Fielding. Leipzig 1786.

Sind seine Glücksumstände unter den Glücksumständen der Geliebten, so ist ihm nichts demüthigender, als der Gedanke, ihren Wohlstand mit ihr zu theilen, oder die Besorgniß, daß seine Absichten in den Augen der Geliebten oder der Welt unlauter scheinen mögten. Der Gedanke ist ihm so drückend, daß er, wenn es möglich wäre, lieber seine Liebe selbst, als das volle Bewußtseyn, uneigennützig zu lieben, aufopfern mögte. Tellheim, der als ein Günstling des Glücks Minna von Barnhelm geliebt hatte und in ihrer Gegenliebe sich glücklich wußte, will, da er sich in Mangel sieht, lieber alle Rechte auf Minna aufgeben, als durch ihren Besitz nur den mindesten Zweifel an der Lauterkeit seiner vorher gehenden Wünsche bey ihr erregen, oder das Bewußtseyn derselben bey sich schwächen. *) Eben derselbe Tellheim, der im Mangel den Reichthum seiner Geliebten verschmäht, wünscht, da er sie von ihrem reichen Onkel verstoßen und enterbt

*) Lessings Minna von Barnhelm, zweyter Aufzug, neunter Auftritt.

glaubt, nichts mehr, als sein kleines Glück, oder vielmehr seine Hoffnungen, mit ihr theilen zu können. *) Nichts ist ihm marternder, als da er seine Ehre, sein Vermögen, mit Einem Worte, seinen äußern Wohlstand, wieder hergestellt sieht, bey seiner unglücklichen Geliebten eben die Gesinnungen zu finden, die er vorher zeigte. **) Wie meisterhaft hat der Dichter in dieser ganzen Situation die Liebe dargestellt, die wahre Liebe, die seliger in dem Glücke ist, das sie giebt, als dem, das ihr gegeben wird! Allein auch diese Eigenheit ist ganz begreiflich, denn was kann der Liebende eifriger wünschen, als den geliebten Gegenstand glücklich, und durch sich glücklich, zu wissen? Nichts sichert ihm mehr das Bewußtseyn, seiner Liebe würdig zu seyn, als gerade dieses.

Aus diesem Zuge werden so viel andere begreiflich, oder vielmehr, sie liegen in ihm,

*) Lessings Minna von Barnhelm, vierter Aufzug, siebenter Auftritt.

**) Eben das., fünfter Aufzug, neunter Auftritt.

so zu sagen, verborgen. Der Liebende, der sich vielleicht nicht überwinden könnte, für sich selbst gewisse Dienstleistungen anderer in Anspruch zu nehmen, sucht sie, wenn es darauf ankommt, sie für seine Geliebte zu brauchen. Tellheim, der bisher die Vorschüsse seines edeln Wachtmeisters, Paul Werners, großmüthig von sich gewiesen hatte, *) will gleich zu ihm seine Zuflucht nehmen, da er sich ihrer, für seine Geliebte, benöthigt glaubt. **)

Weil dem Verliebten sein Gegenstand über alles wichtig ist und ihn über alles interessirt, so wird sein Interesse für alles andere, als für seine Liebe, oder was mit dieser in näherer Verbindung steht, leicht geschwächt. Daher dieser Hang zur Zerstreuung, obgleich in dieser Zerstreuung selbst so wenig Linderung für den Verliebten zu finden ist. ***)

*) Minna von Barnhelm, dritter Aufzug, siebenter Auftritt.

**) Eben das., fünfter Aufzug, erster Auftritt.

***) Drey und achtzigster Brief, S. 419.

Die Liebe, von der ich bis jetzt redete, kann, glaube ich, nur Ein Mahl in das Herz des Menschen kommen, und nur Ein Gegenstand kann sie unterhalten, wenn es gleich sehr wohl möglich ist, daß die Leidenschaften, die sich unter der Gestalt, oder wenigstens unter dem Nahmen, der Liebe zeigen, das Herz des Menschen unaufhörlich bestürmen. Es wäre also, in einem richtigen Sinne, der Ausspruch des Rochefoucault wahr, daß der Mensch nur Ein Mahl liebe. Es darf uns dieses auch gar nicht wundern. Der Verliebte liebt alles an seinem Gegenstande, nicht allein das, was wirklich liebenswürdig ist, sondern auch die Schwachheiten und Fehler desselben, welche sich ihm, freylich immer im Kleide einer Tugend oder liebenswürdigen Eigenschaft, darstellen. Die Liebe sucht in ihrem Gegenstande ein Ideal, das sie nirgends anders in der Wirklichkeit suchen darf, unter welches jeder Gegenstand, und sollte er auch an sich noch so vollkommen seyn, eben deßhalb, weil er jenem nicht völlig ähnlich seyn kann, unendlich tief fallen muß; denn jener Gegenstand ist immer der Maßstab, mit welchem alles vergli-

eben wird, und, natürlich, in der Vergleichung mit demselben verlieren muß.

In L. kannte ich einen Mann, der zwey Mahl verheirathet war. Bey allen Annehmlichkeiten, die seine zweyte Gattinn, nicht allein in ihrem Betragen, sondern auch in ihrer Person, mit allen Eigenschaften, welche ihr die Achtung eines jeden, der sie kannte, zusichern mußten, vereinigte, hing sein Herz bey weiten nicht so an ihr als an seiner ersten Gattinn, welche ihr doch gar nicht an jenen liebenswürdigen Eigenschaften gleich kam. Die erste hatte er aus Liebe, die zweyte aber mehr aus einer gewissen Convenienz geheirathet, die von allem, was die Welt Eigennutz nennt, himmelweit entfernt war.

Wenn ich vorhin sagte, daß der Mensch nur Ein Mahl liebe und nur Einen Gegenstand lieben könne, so will ich gar nicht läugnen, daß jener Leidenschaft nicht gewisse Regungen vorher gehen, und daß derjenige, der ein Mahl liebte, nie für irgend einen andern Gegenstand etwas ähnliches zu empfinden fähig sey. Allein Empfindungen, welche ein anderer Gegenstand zu erregen fähig ist, sind

nur flüchtig, kaum ein schwacher Nachhall jener Leidenschaft, der einzigen Quelle aller Leiden und Freuden des Liebenden.

Selbst gewisse Verirrungen, deren Liebende sich schuldig machen, die gegen meine obige Behauptung zu streiten scheinen, sind mit ihr völlig vereinbar. Niemand kann mehr lieben, als Thomas Jones, dessen Geschichte Sie kennen. Gleichwohl wissen Sie, wie er einst, von Wein, Freude über die Genesung seines Wohlthäters und noch mehr von den Gedanken an seine Geliebte, berauscht, sich in die Arme, nicht seiner Geliebten, sondern — der Molly Seagrim, verirrt, und sich der gröbsten Untreue gegen jene schuldig macht. *) Ich gebe Ihnen zu, daß ein falsch geleitetes Mitleid an dieser Verirrung einen großen Antheil haben mogte. Wäre des armen Jones Einbildungskraft, aber nicht von seiner geliebten Sophie, entzündet gewesen; gewiß, er würde sich diese grobe Untreue nicht haben zu Schulden kommen lassen.

*) Geschichte des Thomas Jones, fünftes Buch, zehntes Kapitel.

Aber unter diesen Umständen, was war natürlicher, als daß seine Einbildungskraft in der Molly Seagrim ihn seine Geliebte umarmen ließ? Nur die Liebe, glaube ich, konnte seiner Einbildungskraft diese Gewalt geben und, aus sehr begreiflichen Gründen, diese besondere Täuschung veranlassen.

Sechs und achtzigster Brief.

Der Freundschaft verdankt der Mensch mehr Glück als der Liebe, und die Leiden, welche so häufig im Gefolge der letztern sind, begleiten die erstere nicht. Die eigentlichen Freuden der Liebe sind dem Menschen nur für eine sehr kurze Zeit seines Lebens beschieden, aber des Glücks der Freundschaft ist er sein ganzes Leben hindurch fähig. Was Wunder, daß jeder Freunde sucht und Freunde zu haben glaubt? Gleichwohl getraue ich mir zu behaupten, daß ein getreuer Freund ein seltneres Gut sey, als ein getreuer Liebhaber oder eine getreue Geliebte; denn der Nahme der Freundschaft wird, wie ich glaube, noch häufiger gemißbraucht, als der Nahme der Liebe. Fast je-

des Verhältniß und Verkehr unter zwey Menschen, das auf einem noch so zufälligen Interesse beruht, wird mit dem edeln Nahmen der Freundschaft belegt. Daher darf man sich nicht wundern, daß es Menschen giebt, die andere Tischfreunde, andere Spielfreunde, und andere Freunde haben, in deren Umgange sie, durch gegenseitige Auswechselung ihrer Gedanken, die geistigern Vergnügen des Verstandes suchen; und noch weniger darf man sich wundern, daß wenigen Menschen der Freund zu Theil geworden ist, bey dem sie im Unglücke Rath, Trost und Beruhigung finden, und durch dessen Theilnahme jedes Glück des Lebens für sie erst seinen Werth erhält. Nur die letztern Freunde sind des Nahmens würdig, mit dem man, leider! zu freygebig ist. Freundschaft in diesem edlern Sinne ist nichts anderes als eine stärkere Zuneigung, welche sich im vertrauten Umgange gegen jemand äußert und aus demselben entstanden ist.

Sie könnten dieser meiner Erklärung entgegen setzen, daß Liebe auch Freundschaft sey, oder vielmehr, daß da, wo Liebe ist, auch Freundschaft seyn müsse. Ich gebe Ihnen die-

fes zu, daß wahre ächte Liebe Freundschaft ist, obgleich nicht überall, wo Freundschaft ist, auch Liebe ist; denn Liebe hat immer ein besonderes eigenthümliches Augenmerk, Freundschaft hingegen gründet sich darauf nicht. Ich habe es hier nur mit der Freundschaft zu thun, welche dieses besondere Augenmerk nicht hat, die man jedes Mahl versteht, wenn man von Freundschaft, im Gegensatze mit der Liebe, redet.

Freundschaft fordert vielleicht noch mehr Einhelligkeit oder vielmehr Zusammenstimmung der Seelen, als die Liebe selbst. Bey der Liebe kommt es, wie ich vorhin bemerkte, nicht so wohl auf das an, was die Geliebte an sich, als was sie in meinen Augen ist. Sie kann ganz etwas anderes seyn, als sie mir scheint: allein dieses ist nicht in der Freundschaft der Fall; hier fällt die Verblendung weg, die mich bey der Liebe irre führt. Dieses wird auch schon durch eine gemeine Erfahrung bestätigt. Liebe entsteht meistens plötzlich, die Freundschaft hingegen ist meistens die langsame Frucht mehrerer Jahre. Gewisse gute, mir vorzüglich wohlgefällige, Eigenschaften heften zuerst meine Auf-

merksamkeit auf jemanden; je näher ich ihn kennen lerne, je mehr finde ich meine vorgefaßte Meinung bestätigt, bis ich ihn meiner Freundschaft würdig erkenne und in ihm meinen Freund liebe. Hier begleitet mich fast auf jedem Schritte die Vernunft und leitet mein Urtheil: in der Liebe hingegen ist es umgekehrt; meine Leidenschaft läßt mich alles sehen, was ich zu sehen wünsche, und auch, was ich zu sehen fürchte. Aus diesem Grunde ist Mißtrauen in der Freundschaft seltener, als in der Liebe; aber eben deßhalb ist das Uebel, wenn es einmahl da ist, in jener unheilbarer, als in dieser. Eben dieselbe Leidenschaft, welche in der Liebe das Mißtrauen erregt, heilt es auch. In der Freundschaft kann diese Leidenschaft nicht Mißtrauen erregen, aber es auch nicht heilen. Mich dünkt, hieraus wird eine Anmerkung, die, wenn ich nicht irre, la Bruyere macht, begreiflich, daß kleine Fehler leichter in der Liebe, als in der Freundschaft, verziehen werden.

Es ist eine gemeine Bemerkung, daß zur Freundschaft nicht allein ein gewisses Zusammenstimmen der Gesinnungen erfordert werde, sondern auch eine gewisse Uebereinstimmung

des Alters, der Kenntnisse, der Verstandesbildung und der äußern Lage, wenn gleich nicht jede Zuneigung dieses erfordert. Aber auch dieses scheint mir sehr begreiflich; denn ich kann um so innigern Antheil an allem, was jemanden betrifft, nehmen, je mehr ich mich ganz in seine Lage zu versetzen im Stande bin, nirgends kann ich dieses aber mehr, als bey der Zusammenstimmung des Charakters und der Uebereinstimmung in der äußern Lage, deren ich vorher erwähnte. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß Veränderungen in der äußern Lage eines Menschen die Freundschaft anderer gegen ihn, und wenn es auch noch so unmerklich seyn sollte, leicht vermindern. Wenn der Freund meiner Jugend eine ganz andere Lebensart ergreift, als ich, so wird dieses unsre Freundschaft leicht um etwas vermindern; denn jetzt findet sich in unsrer äußern Lage und unsern Verhältnissen nicht mehr die genaue Zusammenstimmung, die Theilnahme kann nicht mehr so innig seyn, als sie vorhin war. Wenn mein Freund aus seinem jetzigen Stande, in dem er mit mir gleich war, in einen höhern steigt, so ist es

immer möglich, daß seiner Freundschaft gegen mich dieses nicht den mindesten Abbruch thut, ja, sie kann selbst wachsen; bey der meinigen ist dieses nicht zu erwarten, sondern diese ist selbst in Gefahr, von ihrer Stärke zu verlieren. Ich kann mich nämlich nicht mehr mit der Lebhaftigkeit in seine Verhältnisse versetzen, ohne welche die vollkommenste Freundschaft nicht Raum hat. Ich rede hier immer noch von der wahren Freundschaft, nicht von jenen Verhältnissen, welche Menschen so oft mit dem Nahmen der Freundschaft beehren; denn bey diesen ist nichts gewöhnlicher, als daß der Vornehmere den Geringern vergißt, indem dieser ihn sucht.

Dieses bestätigt auch noch eine andere Erfahrung. Wir finden oft, daß ein alter für einen jungen Mann die vollkommenste Freundschaft hegt, ob dieser sie gleich nicht zu erwiedern fähig ist. Er kann vielleicht Wohlwollen mit Dankbarkeit erwiedern und selbst die vollkommenste Achtung gegen den Mann haben, der ihm wohlwill; allein eigentliche Freundschaft für den ältern Mann, von dem er den Jahren nach zu weit absteht, kann er nicht

hegen, denn die Verhältnisse, die das Alter mit sich führt, kennen wir in jüngern Jahren, so zu sagen, nur aus der Ferne, hingegen das Alter kann sich in die Verhältnisse jüngerer Jahre sehr leicht zurück setzen und findet hierin selbst Vergnügen.

Der Freund liebt seinen Freund um dies Freundes selbst willen, der Liebhaber hingegen die Geliebte nicht um ihrer, sondern um sein selbst willen. Alles, so wohl das Gute als das Böse, was seine Geliebte betrifft, vergnügt oder schmerzt ihn, weil sein Glück selbst dadurch vermehrt wird oder leidet; allein gewisse Fehler oder Schwächen unsers Freundes bekümmern uns, nicht, weil wir sie für uns selbst als schädlich betrachten, sondern weil sie ihn ins Verderben stürzen. Die Freundschaft scheint also uneigennütziger zu seyn, als die Liebe. Ich verstehe dieses nicht von jenem gröbern Eigennutze, dem die Liebe vielleicht noch weniger Raum läßt, als die Freundschaft, sondern von einem feinern, der selbst in der Aufopferung jenes gröbern seine Nahrung sucht. Das könnte widersprechend scheinen, allein] dennoch ist nichts begreiflicher, denn

die Liebe weiß sich mit nichts glücklicher, als mit dem Bewußtseyn, ihres Gegenstandes würdig zu seyn, und nichts unterhält jenes Bewußtseyn mehr, als alle Aufopferung jenes gröbern Eigennutzes. Ja, oft scheint es, daß sie in unnöthigen Aufopferungen ein grillenhaftes Vergnügen sucht, indem sie dem Stolze eine herrliche Nahrung sind. Der Liebende nimmt also immer Rücksicht auf sich selbst, allein keinesweges der Freund. Er sucht das Glück des Freundes um dieses Freundes selbst willen, und ist bemüht, alles zu entfernen, was es stören könnte. Er findet sich glücklich in dem Vergnügen der uneigennützigsten Theilnahme, das freylich das süßeste ist, dessen das menschliche Herz fähig ist, das aber nie eigentlich gesucht seyn will, sondern sich wie von selbst darbiethen muß.

Eine andere Vergleichung zwischen dem Freunde mit dem Liebhaber scheint meine so eben vorgebrachte Behauptung zu bestätigen. So sehr der Freund auch das Vergnügen seines Freundes wünscht, und alles, was ihm unangenehm seyn könnte, zu entfernen sich bemüht, so wenig kann ihn die Gefahr abschre-

ken, seinem Freunde mißfällig zu werden, wenn er ihn vor Fehltritten warnen oder von Schwachheiten zurück führen will. Nicht so der Verliebte, der nur zu nachsichtig gegen alle Schwachheiten der Geliebten ist und sein Auge lieber ganz vor ihnen verschließt, wenn sie ihrer Liebe selbst nicht im Wege stehen.

Es war meine Absicht, bloß einige Erfahrungen von der Freundschaft zu erklären. Ich habe Sie schon früher auf den Unterschied der wahren Freunde von den Scheinfreunden aufmerksam zu machen gesucht. Dieses war um so mehr meine Pflicht, da in Ihrem Alter mehr Gefahren von gewissen Freunden als Feinden zu befürchten sind. Hiervon also kein Wort weiter, und nichts als den herzlichen Wunsch, daß Sie in jeder Lage des Lebens den edeln treuen Freund finden mögen, den mir die Vorsehung in Ihnen verlieh.

Sieben und achtzigster Brief.

Es wäre schlimm, wenn Eine zehn Jahr mehr oder weniger, in meinem Alter, eine Ungleichheit verursachen sollten, die der Freundschaft ein Hinderniß in den Weg legten. Ich darf deßhalb, Trotz meiner vorher gehenden Behauptung, mich noch immer Ihrer mir, — Sie wissen es, wie sehr, — theuern Freundschaft versichert glauben. Ich redete nur von gröbern Verschiedenheiten des Alters, die natürlicher Weise eine Verschiedenheit in der ganzen Empfindungsart, in unsern Urtheilen und oft in unsrer ganzen Lage hervor bringen. Können Sie mir hierin nicht recht geben, so fragen Sie sich, ob Sie die Freundschaft, welche Sie mir schenken, für einen Mann, der vierzig oder mehr Jahre vor Ihnen voraus hat, oder für den Knaben von zehn Jahren, hegen könnten. Denn wenn zwischen Ihnen und diesem der Unterschied an Jahren nicht so groß seyn mögte, als zwischen Ihnen und mir, so ist hier, zwischen zehn Jahren und

zehn Jahren selbst, ein großer Unterschied; denn der zwanzigjährige Jüngling steht von dem dreyßigjährigen Manne bey weiten nicht so ab, als von dem zehnjährigen Knaben, der die Kindheit kaum verlassen hat.

Ihre Frage, wie meine Anmerkungen, die ich Ihnen über die Freundschaft mittheile, hier, wo wir von den Leidenschaften reden, ihren Platz finden, verdrießt mich keineswes, sondern giebt mir vielmehr die angenehme Versicherung, daß Ihre Aufmerksamkeit mich bisher immer begleitet, daß von Ihnen auch nicht die kleinste Abschweifung von unserm Wege unbemerkt blieb. Wirklich rechnete ich hierauf, und erlaubte mir, nur unter dieser Voraussetzung, hier oder da meinen Weg auf einen Augenblick zu verlassen. Man darf der Gegend, die man bereisen will, nur einiger Maßen kundig seyn, um seinen Weg, ohne Gefahr, sich zu verirren, einen Augenblick verlassen zu können, weil man zur rechten Zeit wieder einzulenken weiß. Ich hatte bey diesem und bey ähnlichem Abschweifen noch insbesondere die Absicht, Ihnen die Anwendbarkeit unsrer Wissenschaft auf das gemeine Leben anschau-

lich zu machen. So irrig man manche der erhabensten Wissenschaften schätzen würde, wenn man sie andern nachsetzen wollte, die sich einer unmittelbarern Anwendung auf das gemeine Leben rühmen können, eben so schief würde man urtheilen, wenn die Anwendbarkeit einer Erkenntniß, auch in den alltäglichsten Verhältnissen des Lebens, ihr nicht einen vorzüglichen Werth geben sollte.

Bis jetzt, mein Theuerster, habe ich Sie mit einigen Leidenschaften, für sich allein, unterhalten; allein es darf nur eine Leidenschaft in der Seele erst rege seyn, und das Spiel mehrerer andern Leidenschaften, die sich, wie von selbst, in dem Gefolge der ersten einfinden, bleibt nicht aus. Der Ehrgeitzige haßt jeden, der der Befriedigung seiner Leidenschaft Hindernisse in den Weg legt, und will demjenigen, der sie befördert, vielleicht auf eine eben so leidenschaftliche Art, wohl. Betrachtungen über den Streit der Leidenschaften und ihre Zusammengesellung, wenn ich mich so ausdrucken darf, können nicht anders als interessant seyn. Ich darf mir daher schmeicheln, daß auch das Wenige, was ich

geben kann, Ihnen nicht unwillkommen seyn werde.

Ich gehe zuerst auf das, was ich vorhin vom Begehren und Verabscheuen sagte, zurück. Wenn gleich alles Verabscheuen, wie ich schon damahls bemerkte, ein Begehren ist, *) so können wir doch dieses von einer andern Art des Begehrens unterscheiden. Bey dem Verabscheuen sind wir uns mehr des Gegentheils desjenigen, was wir eigentlich begehren, als des begehrten Gegenstandes selbst, bewußt, bey einer andern Art des Begehrens verhält es sich umgekehrt.

Diese wollen wir das Begehren in dem engern und eigentlichen Sinne nennen. Wir können daher auch zwey Arten von Leidenschaft unterscheiden: begehrende und verabscheuende. Bey jenen suchen wir uns eines, es sey nun wirklichen oder scheinbaren, Gutes zu versichern, und bey diesen ein Uebel zu entfernen. Ehrsucht und Habsucht sind begehrende, der Stolz hingegen ist eine verabscheuende Leidenschaft. Der Ehr-

*) Drey und sechzigster Brief, S. 312.

geitzige sucht Ehre als ein Gut, und der Stolze die Vermeidung von etwas, was das Bewußtseyn seiner Vollkommenheit einschränkt.

Ehe ich weiter gehe, erlauben Sie mir, Sie an das zu erinnern, was ich vorher von dem Begehren und Verabscheuen bemerkte, daß wir nämlich im weitern Sinne auch das begehren, was wir bloß wünschen, und das verabscheuen, dessen Entfernung wir wünschen. *) Eine Leidenschaft braucht daher kein eigentliches Begehren, im engern Sinne, und eben so wenig ein eigentliches Verabscheuen zu seyn, sondern sie kann selbst in einem bloßen, aber sehr lebhaften, Wunsche bestehen.

Mit der leidenschaftlichen Begierde eines Gegenstandes ist ein Verabscheuen alles desjenigen verbunden, was der Befriedigung derselben hinderlich seyn könnte. Der Geitzige verabscheuet nichts mehr als einen Aufwand, der ihm einen, wenn auch noch so kleinen, Theil seines Vermögens kostete, weil seine Begier-

*) Drey und sechzigster Brief, S. 311, 312.

de auf die Erhaltung seines Vermögens gerichtet ist. Auf gleiche Art verabscheuet der Liebende die Vorzüge eines Nebenbuhlers, welche die Aufmerksamkeit der Geliebten auf sich ziehen könnten.

Der Grund hiervon ist natürlich; denn wenn ich einen Gegenstand begehre, so muß ich auch alles begehren, was mir die Befriedigung der Begierde, welche auf ihn gerichtet ist, zusichern kann. Ich muß daher die Entfernung eines Gegenstandes, welcher die Befriedigung meiner Begierde hindern könnte, begehren, und diesen Gegenstand selbst verabscheuen. Je stärker jene erstere Begierde ist, um so stärker wird auch natürlicher Weise die letztere seyn, und so auch die Verabscheuung, die mit ihr verbunden ist. Je leidenschaftlicher jene erstere Begierde ist, um so leidenschaftlicher ist auch dieser Abscheu, wenn alles Uebrige gleich ist. Alles, was überhaupt die Stärke oder die Schwäche einer Begierde oder eines Abscheues bestimmt, bestimmt auch die Stärke einer solchen Leidenschaft. Je anschaulicher ich den Gegenstand meines Abscheues als ein Hinderniß, meine Begierde zu befriedigen,

erkenne, um so stärker wird auch mein Abscheu seyn.

Wir finden dieses durch die tägliche Erfahrung bestätigt; denn Menschen, deren Einbildungskraft sehr lebhaft ist, werden gerade am leichtesten von Leidenschaft zu Leidenschaft fortgerissen.

Aus einer begehrenden Leidenschaft entspringt sehr leicht eine andere leidenschaftliche Begierde, eine leidenschaftliche Begierde nach allem, was wir uns als ein Mittel denken, uns jenes begehrten Gegenstandes zu versichern. Wie oft ist nicht die Liebe die Mutter einer gewissen Ehrsucht oder einer gewissen Eitelkeit, welche sich leidenschaftlich in dem Besitze gewisser äußerer Vorzüge zu sehen wünscht, bloß um bey dem geliebten Gegenstande dadurch zu gewinnen!

Wenn alles Uebrige gleich ist, so sind die verabscheuenden Leidenschaften stärker, als die begehrenden, wenn beyde aus einer und eben derselben Leidenschaft als abgeleitete entspringen. Auch hiervon ist der Grund natürlich. Das, was wir als ein Hinderniß der Befriedigung einer Begierde verabscheuen, scheint die

Befriedigung unsrer Begierde, wenn es nicht aus dem Wege geräumt wird, unmöglich zu machen, seine Entfernung scheint uns also nothwendig, wenn wir uns des begehrten Gegenstandes versichern wollen. Mit demjenigen, was wir als ein Mittel, eine gewisse Begierde zu befriedigen, uns vorstellen, verhält es sich anders; dieses erleichtert uns zwar die Befriedigung jener Begierde, allein es ist zu ihr nicht nothwendig. Mit einer verabscheuenden Leidenschaft verhält es sich auf gleiche Weise, als mit einer begehrenden; es entspringen aus ihr verschiedene, theils begehrende, theils verabscheuende, abgeleitete Leidenschaften. Wer leidenschaftlich etwas verabscheuet, verabscheuet alles, was die Entfernung des verabscheueten Gegenstandes hindert, und begehrt leidenschaftlich alles, was ihr beförderlich ist. Auch hier ist, wenn alles Uebrige gleich ist, die abgeleitete verabscheuende Leidenschaft, aus demselben Grunde, wie vorhin, die stärkere, und die begehrende die schwächere. Es fällt nämlich von selbst in die Augen, daß überhaupt alle für den vorher gehenden Fall, wo aus einer begehrenden Leidenschaft andere abgeleitete Leidenschaf-

ten entspringen, aufgestellte Gründe auch hier ihre volle Anwendung finden. Die Eifersucht ist, wie ich schon vorher bemerkte, eine verabscheuende Leidenschaft. Der Eifersüchtige wird heftiger alle Auszeichnungen seines Nebenbuhlers verabscheuen, als er selbst nach Vorzügen streben wird, die seinen Nebenbuhler verdunkeln würden.

Acht und achtzigster Brief.

Eine Leidenschaft entspringt aus der andern, nicht allein in so fern ihr Gegenstand um des Gegenstandes der andern Leidenschaft willen begehrt oder verabscheuet wird, sondern es giebt noch andere Gründe, um deren willen aus einer Leidenschaft leicht eine andere entsteht oder diese doch veranlaßt wird. Zärtliche Liebe erregt leicht ein leidenschaftliches Mitleiden, auch gegen andere, als den geliebten Gegenstand. Zu innigem Mitleiden darf sich nur Hochachtung gegen die bemitleidete Person gesellen; und wie wenig bedarf es jetzt, wenn Liebe für sie entstehen soll? Eine gewisse Heiterkeit der Seele läßt den Zorn und

andere stürmische Leidenschaften nicht aufkommen; aber rauschende lärmende Fröhlichkeit geht um so leichter in Zanksucht und Zorn über.

Aus den angeführten Beyspielen sehen Sie schon, daß auf die Art, die ich jetzt in Gedanken habe, nicht allein Leidenschaften andere Leidenschaften, sondern über dies Affekten andere Affekten veranlassen, wenn wir unter Affekt alle und jede stärkere Gefühle verstehen.*) Wir wollen uns daher an die Affekten halten. In allen oben aufgestellten Beyspielen findet sich zwischen dem Affekte, der einen andern erregt, und diesem selbst, eine gewisse Aehnlichkeit. Die rauschende Freude hat mit dem auffahrenden Zorne das Stürmische, zärtliche Liebe mit dem Mitleiden eine gewisse sanftere Bewegung gemein; kurz, jede zwey Affekten stehen in Rücksicht auf ihren Ton, wie man es nennen könnte, in einem gewissen Verhältnisse, sie sind unter einander sich mehr oder weniger ähnlich, oder sind mehr oder weniger von einander verschieden.

*) Drey und siebzigster Brief, S. 356, 357.

Wir wollen uns hier nicht mit einem bloß klaren Begriffe begnügen, sondern den Begriff von dem, was ich so eben den Ton eines Affekts nannte, deutlich zu machen versuchen. Affekt ist immer ein Zustand des Vergnügens oder Mißvergnügens, oder ein Zustand, in welchem beydes, auf irgend eine Weise, mit einander vermischt ist. Vergnügen, wissen Sie, setzt immer die Vorstellung einer Vollkommenheit, Mißvergnügen einer Unvollkommenheit, voraus. Diese Vollkommenheit und Unvollkommenheit mag nun seyn, welche sie wolle, so kann die Art und Weise selbst, wie sie vorgestellt wird, von zwiefacher Art seyn. Wir stellen uns entweder mehrere Gegenstände vor, mit deren jedem die Vorstellung einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit verbunden ist, deren keine unsre Aufmerksamkeit lange auf sich geheftet hält, sondern wo wir gleichsam von der einen zu der andern durch den Strom unsrer Empfindung fortgerissen werden; oder unsre Aufmerksamkeit wird mehr durch jedes einzelne angehalten und gleitet mehr von dem ersten zu dem zweyten, von diesem zu dem dritten fort. Jenes ist

in den heftigern, und dieses in den gehaltenern, sanftern Affekten, der Fall. Zorn und rauschende Freude sind von der erstern Art; entzückte Liebe, die des Ziels ihrer Wünsche gewiß zu seyn glaubt und sich dem Anschauen des geliebten Gegenstandes ganz überläßt, sind von der letztern Art. Ich führe mit Fleiß hier Beyspiele an, die so weit aus einander liegen, denn Begriffe, wie diese, wo es auf ein Mehr oder Minder ankommt, sind immer relativ, daß wir im allgemeinen nur die äußersten Grenzen, und jeden einzelnen Fall nur darnach bestimmen können, ob er ihnen näher, oder weiter von ihnen entfernt ist.

Unter dem Tone eines Affekts müssen wir also, nach dem Bisherigen, die Beschaffenheit desselben verstehen, vermöge deren die Vorstellungen, die ihn unterhalten, entweder schneller oder langsamer auf einander folgen. Je näher Affekten nun ihrem Tone nach mit einander verwandt sind, je leichter ist, voraus gesetzt, daß alles Uebrige gleich ist, der Uebergang von dem einen zu dem andern. Von zärtlichen Regungen der Liebe zum Mitleiden, von rauschender Freude zu Ausbrüchen des Jähzorns,

ist aus diesem Grunde der Uebergang gleich leicht. Umgekehrt muß aus eben dem Grunde der Uebergang von einem Affekte zu dem andern, wenn wiederum alles Uebrige gleich ist, um so schwerer seyn, je weniger sie dem Tone nach mit einander verwandt sind. Dinge, die unsern Zorn sonst zu entrüsten fähig wären, sind, wenn unsre Seele sich im vollen Genusse der Heiterkeit befindet, kaum im Stande, leichte Regungen des Unwillens zu veranlassen.

Der Grund von dem eben Aufgestellten liegt in dem Gesetze der Stetigkeit der Veränderung, nach welchem jede Veränderung allmählig erfolgt und keinen Sprung oder keine Lücken zwischen zwey Zuständen zuläßt, die der veränderte Gegenstand während seiner Veränderung durchlaufen muß. Dieses Gesetz gilt ebenfalls für die Seelenveränderungen so gut, als für die Veränderungen der Körperwelt.

Der Uebergang von einer Leidenschaft zu der andern wird also immer durch den Affekt, der mit beyden verbunden ist, gebahnt, wenn wir hier unter Affekt das Gefühl verstehen,

welches mit der Leidenschaft verbunden ist. Es muß aber natürlicher Weise hierzu noch ein anderer Grund kommen. Denn, um bey der angefangenen Vergleichung zu bleiben, so wenig ein Körper, auch bey dem ebensten Wege, von selbst, ohne die Mitwirkung einer Kraft, in Bewegung kommen würde, so wenig kann eine Leidenschaft für sich allein eine andere hervorrufen, wenn nicht außer jener Verwandtschaft der Affekten ein anderweitiger Grund des Begehrens oder Verabscheuens für mich vorhanden ist. Die rauschendste Freude für sich allein wird den Jähzorn nicht wecken können, immer muß hierzu noch, wenigstens der Anschein einer Beleidigung, kommen.

Neun und achtzigster Brief.

Der Uebergang von einer Leidenschaft zur andern wird natürlicher Weise nirgends leichter seyn, als wo der Gegenstand der letztern um des Gegenstandes der erstern selbst begehrt wird und beyde Leidenschaften in Ansehung ihres Tons einander ähnlich sind. Von der

Liebe zu dem zärtlichsten Mitleiden, wenn wir den geliebten Gegenstand leiden sehen, ist nur Ein Schritt; von der Liebe zum Mitleiden mit einer andern Person ist schon viel weiter.

Sind die Leidenschaften, von denen die eine die andere hervor ruft, nicht durch ihre Gegenstände verknüpft, und sind sie über dies in Ansehung ihres Tons verschieden; begehren oder verabscheuen wir etwas, nicht weil es mit etwas anderm, welches wir gleichfalls begehren oder verabscheuen, in einem gewissen Verhältnisse steht; ist zudem noch die eine Leidenschaft gehaltener, die andere heftiger und gewaltsamer: so muß eine mittlere Leidenschaft dazwischen treten, die mit beyden verwandt, aber in verschiedener Rücksicht verwandt ist. Auf diesem Wege wird der Mensch oft von einer Leidenschaft zu der gerade entgegen gesetzten fortgerissen. Shakespear hat dieses in der Rede, die er den Antonius nach Cäsars Ermordung halten läßt, mit der ihm eignen Kunst, benutzt. Das Römische Volk war anfangs durch Cäsars Ermordung bestürzt, und dann gegen seine Mörder aufgebracht. Brutus hatte durch seine öffentliche Rede das Volk, welches gegen ihn und

seine Mitverschwornen erbittert war, nicht al-
lein besänftigt, sondern selbst mit Bewunde-
rung für sich erfüllt und es bereitwillig ge-
macht, ihm die Ehrenstellen, welche Cäsar
bekleidet hatte, zu übertragen.

Er hatte in dieser Rede Cäsars großen
so wohl, als seinen liebenswürdigen Eigenschaf-
ten, denen dieser die Bewunderung und die
Liebe des Volks verdankte, Gerechtigkeit wider-
fahren lassen, ja er hatte Cäsarn selbst seinen
Freund genannt, den er, nur um sein Vater-
land wieder frey zu sehen, aufgeopfert hätte.

Er hatte diese Rede noch nicht geendigt, als
Antonius mit Cäsars Leichnam, der eben zur
Erde bestattet werden sollte, in die Versamm-
lung tritt, und, auf des Brutus Erlaubniß,
folgende Rede hält.

Antonius. Freunde, Römer, Mitbürger, gebt
mir Gehör. Ich komme, Cäsars Leiche zu bestatten,
nicht, ihn zu loben. Das Böse, das man thut, lebt
noch nach uns; das Gute wird oft mit unsern Gebei-
nen eingescharrt. So sey es auch mit dem Cäsar.
Der edle Brutus hat euch gesagt, Cäsar sey herrsch-
süchtig gewesen: war er das, so war es ein schwe-
res Vergehen; und Cäsar hat auch schwer dafür ge-
büßt. Auf Erlaubniß des Brutus und der übrigen,
— und Brutus ist ein ehrenwerther Mann, und das

sind

sind sie alle, lauter ehrenwerthe Männer, — komme ich hierher, Cäsars Leichenrede zu halten. Er war mein Freund, treu und gerecht gegen mich: doch Brutus sagt, er war herrschsüchtig; und Brutus ist ein ehrenwerther Mann. Er hat manche Gefangene mit nach Rom gebracht, deren Lösegelder die öffentlichen Schätze mehrten; scheint auch das an Cäsarn herrschsüchtig? — Wenn die Armen schrien, so weinte Cäsar; Herrschsucht sollte doch aus stärkerm Stoffe gewebt seyn. Doch Brutus sagt, er war herrschsüchtig; und Brutus ist ein ehrenwerther Mann. Ihr habt alle gesehen, daß ich ihm bey den Luperkalien drey Mahl eine Königliche Krone anborth, und daß er sie drey Mahl ausschlug. War das Herrschsucht? — Doch Brutus sagt, er war herrschsüchtig; und wahrlich, er ist ein ehrenwerther Mann. Ich rede nicht, um das, was Brutus sagt, zu widerlegen; sondern ich bin hier, zu sagen, was ich weiß. Ihr alle liebtet ihn einst, nicht ohne Ursache; was für eine Ursache hält euch denn ab, um ihn zu trauern? O Vernunft, du bist zu den dummen Thieren geflohen, und Menschen haben ihren Verstand verloren! — Habt Geduld mit mir; mein Herz ist dort im Sarge bey Cäsarn, ich will inne halten, bis es zu mir zurück kehrt.

Erster aus dem Volke. Mich dünkt, es ist viel Vernunft in seinen Reden. Wenn du die Sache recht überlegst, so ist Cäsarn groß Unrecht geschehen.

Dritter. Meint ihr das, Leute? — Ich fürchte, es wird ein schlimmerer an seine Stelle kommen.

Vierter. Habt ihr bemerkt, was er sagte? Er wollte die Krone nicht annehmen. Es ist also gewiß, daß er nicht herrschsüchtig war.

Erster. Wenn das ist, so werden gewisse Leute theuer dafür büßen.

Zweyter. Der gute Mann! — Seine Augen sind feuerroth vom Weinen.

Dritter. Es ist kein edlerer Mann in ganz Rom, als Antonius.

Vierter. Gebt Acht! Er fängt wieder an zu reden.

Antonius. Nur gestern noch hätte Ein Wort von Cäsar gegen die ganze Welt gegolten; nun liegt er da und auch der ärmste versagt ihm seine Achtung. O! ihr Leute, wäre ich Willens, eure Herzen und Gemüther zu Wuth und Aufruhr zu reitzen; so würde ich dem Brutus und Kassius Uebels zufügen, die, wie ihr alle wißt, ehrenwerthe Männer sind. Aber ich will ihnen nichts Uebels thun; lieber will ich dem Todten, mir selbst, und euch Unrecht thun, als daß ich solchen ehrenwerthen Männern ein Leid zufügen sollte. Aber hier ist ein Pergament, mit Cäsars Siegel; ich fand es in seinem Zimmer. Es ist sein letzter Wille. Laßt das Volk nun sein Testament hören, welches ich, — vergebt es mir, — nicht abzulesen denke; da würden alle hingehen und des todten Cäsar Wunden küssen und ihre Tücher in sein geweihtes Blut tauchen, würden um ein Haar von ihm zum Andenken bitten und auf dem Todtenbette in ihrem letzten Willen dieses Haares gedenken, und es ihren Nachkommen als ein reiches Erbtheil vermachen.

Vierter. Wir wollen das Testament hören; lies es, Marcus Antonius!

Alle. Das Testament! das Testament! — Wir wollen Cäsars Testament hören!

Antonius. Habt Geduld, meine Freunde, ich darf es euch nicht vorlesen; es ist nicht rathsam, daß ihr erfahret, wie lieb euch Cäsar hatte. Ihr seyd nicht Holz, ihr seyd nicht Steine; ihr seyd Menschen:

und da ihr Menschen seyd, so würd' euch das Anhören seines Testaments in Flammen setzen, es würd' euch rasend machen. Es ist gut, wenn ihr nicht wißt, daß ihr seine Erben seyd; denn wüßtet ihr's, o, was würde daraus entstehen?

Vierter. Lies das Testament. Wir wollen es hören, Antonius. Du mußt uns das Testament lesen, Cäsars Testament!

Antonius. Wollt ihr ruhig seyn? Wollt ihr ein wenig warten? — Ich bin zu weit gegangen, daß ich euch davon gesagt habe. Ich fürchte es, ich beleidige die ehrenwerthen Männer, die Cäsarn ermordet haben, — ich fürcht' es.

Vierter. Sie waren Verräther! — Ha! ehrenwerthe Männer!

Alle. Das Testament! das Testament!

Zweyter. Sie waren Bösewichter, Mörder! Das Testament! lies es ab!

Antonius. Ihr wollt mich also zwingen, euch das Testament zu lesen? So schließt denn einen Kreis um Cäsars Leichnam, und laßt mich euch den zeigen, der das Testament gemacht hat. Soll ich hinab steigen? Wollt ihr mirs erlauben?

Alle. Steig herab!

Zweyter. Komm herunter!

— — — — — — — —

Antonius. Habt ihr Thränen, so macht euch gefaßt, sie zu vergießen. Ihr alle kennt diesen Mantel, ich erinnere mich noch, als ihn Cäsar zum ersten Mahle anlegte; es war an einem Sommerabend, in seinem Zelte, an dem Tage, da er die Nervier geschlagen hatte. — Seht, hier drang des Kassius Dolch hindurch. Seht, was für einen Riß der neidische Kaska machte! — Hier ging der Stoß des geliebten Brutus

hindurch, und wie er seinen verwünschten Stahl zurück zog, seht, wie Cäsars Blut folgte! — als wäre es zur Thür hinaus gestürzt, um zu wissen, ob es Brutus sey, oder nicht, der so unfreundlich anpochte; denn Brutus war, wie ihr wißt, Cäsars Engel. Urtheilt, o ihr Götter, wie sehr Cäsar ihn liebte! Dieser war der unfreundlichste Stoß von allen; denn als der edle Cäsar sah, daß auch Brutus nach ihm stieß, da überwand ihn auf Ein Mahl der Undank stärker, als die Waffen der Verräther; da brach sein heldenmüthiges Herz, er hüllete sein Gesicht in seinen Mantel und an dem Fußgestelle von Pompejens Bildsäule, von welcher die ganze Zeit über Blut herab floß, fiel der große Cäsar. O! welch ein Fall war das, meine Mitbürger! Da fiel ich, da fielt ihr, da fielen alle, indeß blutige Verrätherey über uns frohlockte. O, nun weint ihr; und ich sehe es, ihr fühlt den Eindruck des Mitleids. Das sind edle Thränen! — Ihr guten Seelen, weint ihr schon, da ihr nur unsers Cäsars durchstochenes Gewand sehet. Blickt hierher, hier ist er selbst zerfetzt, wie ihr seht, von Verräthern!

Erster aus dem Volke. O, kläglicher Anblick!

Zweyter. O! der edle Cäsar!

Dritter. O! jammervoller Tag!

Vierter. Die Verräther! die Bösewichter!

Erster. O! des blutigen Anblicks!

Zweyter. Wir wollen Rache haben, Rache! Hinweg, — sucht, — brennt, — sengt, — mordet, — schlagt todt! — laßt keinen Verräther am Leben!

Shakespeare's Julius Cäsar, Aufz. III, Auftr. II, nach Eschenburgs Uebersetzung.

Antonius macht darauf Cäsars letzten Willen bekannt, und Alles ist gegen den Brutus und die übrigen Mörder des Cäsar noch mehr empört. Ich brauche Ihnen jetzt die Stelle nicht weiter abzuschreiben, von der ich nur wenig auszulassen wagen könnte; denn selbst die Reden derer aus dem versammelten Volke mußte ich mitnehmen, da sich in ihnen die allmählige Wirkung der Rede des Antonius äußert.

Antonius fand alle für den Brutus und seine Mitverschwornen von Bewunderung eingenommen, aber noch nicht alle Liebe und Bewunderung für den Cäsar erstickt. Er hält sich zuerst an die Bewunderung, die das Volk für den Brutus und seine Genossen hat, und sucht diese auf einen Augenblick zu unterhalten, indem er, wie er sagt, nur auf ihre Erlaubniß, Cäsars Leichenrede hält. Es war ihm leicht, erst für sich selbst, und dadurch für den Cäsar, dem Brutus selbst, in seiner Rede, die er so eben gehalten hatte, nicht alles Verdienst um das Volk hatte absprechen können, Mitleiden zu erregen. Mitleiden und Bewunderung sind in ihrem Tone zu ähnliche Affekten, als daß

Der Uebergang von dem einen zu dem andern hätte schwer seyn können. War es ihm erst gelungen, das Mitleiden seiner Zuhörer, zuerst für sich, und dadurch selbst für den Cäsar, zu rühren; wie leicht mußte es ihm da nicht seyn, Dankbarkeit gegen diesen Cäsar zu erregen? Diese Dankbarkeit mußte aber jenes Mitleiden noch mehr verstärken. Vorher war das Mitleiden bloße Rührung: jetzt sind alle von Mitleiden nicht bloß gerührt, sondern erschüttert; sie mögten, wenn es möglich wäre, den geliebten Cäsar in das Leben zurück rufen. Dieser lebhafte Affekt der Dankbarkeit bricht dann in Wuth gegen seine Mörder aus. Des Antonius Versuch wäre sicher fruchtlos abgelaufen, wenn er seine Zuhörer sogleich zu dieser lebhaften Dankbegier, der es ein Bedürfniß ist, das empfangene Gute zu erwiedern, hätte bringen wollen. Hier wäre ihm die Bewunderung für den Brutus und der Dankeifer gegen denselben im Wege gewesen. Es wäre ihm nicht einmahl gelungen, die ersten Regungen der Dankbarkeit, die sich in den Worten des Ersten aus dem Volke, (S. 465,) äußern: Wenn du die Sache recht überlegst,

so ist Cäsarn groß Unrecht geschehen, hervor zu bringen, wenn er diese nicht, so zu sagen, auf die Achtung und Bewunderung gegen den Brutus, in welche er durch das ohne Aufhören wiederhohlte: der ehrenwerthe Brutus, einstimmte, gepflanzt hätte.

Es ist außer den bisher angegebenen Arten noch eine übrig, wie eine Leidenschaft die andere erwecken kann. Von dieser will ich vorher reden, ehe ich meine, vielleicht zu sehr zerstreuten, Anmerkungen über den Zusammenhang einzelner Leidenschaften in einen Gesichtspunkt vereinige. Doch dieses sey meinem nächsten Briefe vorbehalten, da mein jetziger, wie ich sehe, schon zu lang ist.

Neunzigster Brief.

Eine begehrende Leidenschaft für etwas erweckt leicht Begierde nach dem, was die Vorstellung von dem Gegenstande derselben bey uns unterhält. Ein Gemählde von einem Freunde, oder andere Dinge, die wir von ihm haben, sind uns, weil sie das An-

denken an denselben unterhalten und oft erneuern, sehr schätzbar. Der Verliebte befindet sich glücklich an dem Orte, wo seine Geliebte gewesen ist; eine Kleinigkeit aus ihren Händen hat in seinen Augen einen unschätzbaren Werth. Der Grund von diesen Erscheinungen ist in die Augen fallend; denn die Vorstellung des Gegenstandes, welchen wir begehren, macht uns Vergnügen, und Vergnügen begehren wir. Aus einem ähnlichen Grunde wird es begreiflich, daß wir alles, was die Vorstellung von dem Gegenstande einer verabscheuenden Leidenschaft unterhält, ebenfalls verabscheuen. Wir verabscheuen die Gegenwart eines Feindes, wenn sie uns gleich unschädlich ist, bloß weil sie uns die Vorstellung von einem Menschen aufdringt, den wir verabscheuen.

Dieses Begehren und Verabscheuen kann selbst die Stärke einer Leidenschaft gewinnen. Das Verlangen des Verliebten, die Geliebte zu sehen, ist oft leidenschaftlich, und eben so leidenschaftlich unser Abscheu vor der Gegenwart eines Feindes.

Wir hätten also bis jetzt drey verschiedene Arten gefunden, wie eine Leidenschaft die andere hervor ruft: erstens nämlich, den Zusammenhang, worin der Gegenstand der einen mit dem Gegenstande der andern steht; zweytens, den Ton, in welchem beyde Leidenschaften übereinstimmen; und endlich drittens, eine zufällige Vergesellschaftung von Vorstellungen. Denn indem wir etwas begehren, was die Vorstellung eines andern begehrten Gegenstandes unterhält, oder etwas verabscheuen, weil es die Vorstellung eines andern von uns verabscheueten Gegenstandes uns, so zu sagen, aufdringt; so liegt der Grund dieses letztern Begehrens oder Verabscheuens nur in einer bloßen Vergesellschaftung gewisser Vorstellungen mit einem Gegenstande.

In dem ersten und dritten Falle stehen die Gegenstände der verschiedenen Leidenschaften, an und für sich, ohne Beziehung auf den Menschen, in welchem beyde Leidenschaften rege sind, in keinem besondern Verhältnisse, wohl aber im zweyten Falle, wo ein gewisser ursachlicher Zusammenhang zwischen den Gegenständen der einen und der andern Leiden-

schaft vorhanden ist. Die erst genannte Art des Zusammenhanges unter verschiedenen Leidenschaften bey einem und eben demselben Menschen können wir den subjektiven, und die zweyte den objektiven Zusammenhang derselben nennen.

Eine Leidenschaft erregt nicht allein die andere, sondern die eine kann auch die andere einschränken oder ganz verlöschen. Hier scheinen zwey Fälle Statt zu finden: denn Ein Mahl erstickt eine Leidenschaft die andere, wie von selbst, wenn die Befriedigung der einen die Befriedigung der andern ausschließt; und dann auch, wenn sie uns den Gegenstand derselben, so zu sagen, aus den Augen rückt.

Von dem ersten gilt, was ich überhaupt schon vorhin über die gegenseitige Einschränkung und Aufhebung mehrerer Begierden bemerkte; *) denn auch hier kommt es nicht so wohl darauf an, in welchem Verhältnisse die Gegenstände der Leidenschaften unter sich stehen, sondern vielmehr, ob dieser Widerspruch von uns erkannt werde. Weil Leidenschaft al-

*) Fünf und sechzigster Brief, S. 320 u. f.

le ruhigere Ueberlegung so leicht ausschließt, so ist nichts begreiflicher, als daß Menschen so oft zwischen den widersprechenden Leidenschaften umher geworfen werden, daß sie zwey Leidenschaften nähren, von denen die eine der andern fast unaufhörlich im Wege steht.

Daß eine Leidenschaft die andere uns vergessen macht, ist wiederum sehr begreiflich; denn wenn eine Leidenschaft einen gewissen Grad der Stärke erreicht hat, so nimmt sie die Seele, so zu sagen, ganz ein. Unsre Vorstellungen sind mit nichts, als mit dem Gegenstande jener Leidenschaft beschäftigt; und wie leicht ist dann der Gegenstand der andern Leidenschaft, und mit ihm diese Leidenschaft selbst, nicht vergessen? Die stärkere Leidenschaft verdrängt hier die schwächere wie von selbst. Wie oft werden z. B. Entwürfe der Ehrsucht nicht vergessen, wenn Liebe sich eines Menschen ganz bemächtigt hat?

Hier findet indeß eine Ausnahme Statt, oder vielmehr, sie scheint nur Statt zu finden. Denn eine Leidenschaft kann oft durch eine noch stärkere selbst verstärkt werden, wie Ehrsucht durch Liebe, wenn die Befriedigung der-

selben der Befriedigung dieser selbst Mittel an die Hand giebt; denn alsdann lenkt die stärkere Leidenschaft, wie von selbst, unsre Aufmerksamkeit um so mehr auf den Gegenstand der letztern.

Bey der Schwächung oder Vernichtung der einen Leidenschaft durch die andere können wir also wiederum zwey Arten unterscheiden: eine, wo das Verhältniß bey der einen und der andern objektiv; und die andere, wo es bloß subjektiv ist, wie Sie ohne mein Erinnern von selbst sehen.

Ein und neunzigster Brief.

Sie glauben, daß ich nicht alle Arten des Zusammenhanges unter den Leidenschaften vollständig angegeben habe, und meinen hiervon selbst noch einen Beweis in der Stelle des Shakespear zu finden. Hier geht, sagen Sie, Mitleiden gegen den ermordeten Cäsar in Wuth und Rachsucht gegen seine Mörder über. Dieses scheint Ihnen zwar natürlich, allein gleichwohl, setzen Sie hinzu, lasse es sich unter keinen

der angegebenen Fälle bringen. Ich sollte doch denken, wenn Sie mir nur erlauben, ein Paar Anmerkungen beyzubringen, die ich absichtlich bis hierher verschob.

Jede Leidenschaft bestimmt uns, an dem Gegenstande nur das zu sehen, was sie unterhält. Der Grund hiervon liegt vor Augen; denn die Seite des Gegenstandes, die unsre Leidenschaft erregt, weckt gewisse Gefühle bey uns, die unsre Aufmerksamkeit immer auf sie zu heften suchen. *) Dadurch übersehen wir leicht alles andere an dem Gegenstande, und unsre Leidenschaft erscheint uns selbst gerecht. War einmahl Mitleiden gegen den Cäsar rege; wie leicht war es da, über allen jenen großen und liebenswürdigen Eigenschaften, deren Vereinigung Cäsarn die Liebe und Bewunderung des Volks so lange zugesichert hatten, es zu vergessen, daß dieser Cäsar der Unterdrücker der Freyheit seines Vaterlandes war? Fand das Volk erst das Mitleiden mit ihm gerecht, so mußte Cäsars Ermordung ihm die größte Ungerechtigkeit scheinen.

*) Sechzigster Brief, S. 296 u. f.

Eine zweyte Anmerkung macht hier den Gang der Leidenschaften, die Erzeugung der einen aus der andern, nach jenen Gesetzen noch völlig begreiflich. Jede heftige Leidenschaft reißt uns beynahe unwillkührlich zu Handlungen fort. Dankbarkeit mit Mitleiden verbunden ist aber eine von denen Leidenschaften, welche den Menschen am gewaltsamsten zu Handlungen fortreißen. Dankbarkeit läßt uns Beleidigungen, welche unserm Wohlthäter widerfahren, als unsre eignen betrachten. Der Unwille gegen seine Feinde verwandelt sich daher leicht in Rachsucht, die sich um so heftiger äußern muß, je stärker der Dankeifer selbst war.

Ich hätte also jene Bedenklichkeit glücklich gehoben. Es sind mir jetzt nur noch einige Bemerkungen über den Einfluß der Leidenschaften auf den Körper übrig.

Vorstellungen und Gefühle äußern, wie ich vorhin bemerkte, ihren Einfluß auf den Körper. Noch mehr ist dieses bey den Leidenschaften der Fall; denn ihre Wirkungen sind meit gewaltsamer und heftiger, als die Wirkungen, welche die Aeußerungen unsrer übrigen Vermögen auf den Körper begleiten. Den

Grund hiervon finden Sie in dem vorhin Gesagten. Mit Leidenschaften sind nämlich eines Theils immer Gefühle verbunden, und Gefühle, die um so stärker sind, je stärker die Leidenschaft selbst ist; denn ich habe schon vorhin zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß die Stärke eines Gefühls die Stärke des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens selbst bestimmt.

Auf der andern Seite bringen Leidenschaften auch selbst im Körper ein Bestreben hervor, sich in Handlungen zu äußern. Der Jähzorn legt sich in körperlichen Bewegungen an den Tag, in welchen sich der Wille, die wahre oder vermeinte Beleidigung zu rächen, nur zu deutlich offenbart. Was Wunder, daß Bewegungen und Veränderungen, welche Leidenschaften im Körper erregen, daher in der Regel so stark sind?

Was ich vorhin von den körperlichen Veränderungen bemerkte, welche Gefühle begleiten, gilt auch von den körperlichen Veränderungen, welche mit den Leidenschaften verbunden sind. Sind die Leidenschaften von der stärkern, heftigern Art, so sind jene Bewegun-

gen gewaltsamer, und in dem entgegen gesetzten Falle, wo die Leidenschaft gehaltener ist, hingegen viel sanfter; mit Einem Worte: auch hier ist der Seelenzustand mit den körperlichen Veränderungen, die ihn begleiten, analog. Die gemeinste alltäglichste Erfahrung zeigt dieses zu deutlich, als daß ich noch länger dabey verweilen dürfte.

Zwey und neunzigster Brief.

Ich habe mich bisher bemüht, Sie mit den einzelnen Vermögen der Seele und ihren verschiedenen Aeußerungen bekannt zu machen. Auch habe ich Ihnen mehrere einzelne Seelenzustände, wie den Zustand der Zerstreuung und der Vertiefung, des Träumens und mehrere andere, in welchen sich das eine oder das andere dieser Vermögen vorzüglich äußert, zu beschreiben und aus den Gesetzen jener Vermögen zu erklären gesucht. Jeder dieser Zustände ist vorüber gehend, und, wie Sie jetzt wissen, dem größten Theile nach aus der Theorie des einen oder des andern dieser Vermögen erklär-

lich.

lich. Außer ihnen giebt es noch andere, mehr fortwährende, oder doch zu gewissen Zeiten von selbst wiederkehrende Zustände, z. B. den Zustand des Nachtwandelns, wie man ihn nennt, die Verrückung, Schwärmerey, und noch andere, die insgesammt nicht aus einem einzelnen Vermögen, sondern aus mehrern zusammen genommen, erklärt werden müssen. Die Beschreibung und Erklärung dieser Zustände behalte ich mir für meine folgenden Briefe vor, so wie auch noch einige Anmerkungen über die bisher beschriebenen Seelenzustände, die ich an dem Orte, wo ich von ihnen redete, noch nicht mitnehmen konnte, ohne etwas, was unter uns noch nicht ausgemacht war, als ausgemacht voraus zu setzen.

Wir finden in der Seele außer den einzelnen Vermögen, ihren Aeußerungen und den Seelenzuständen, die aus ihnen natürlich entspringen, noch ein verschiedenes Verhältniß der einzelnen Vorstellungsvermögen, eine gewisse Stimmung des Gefühlvermögens, in der der Grund von der Stärke und Schwäche, der Schnelligkeit und Langsamkeit in der Succession der Gefühle zu suchen ist, und

über dies noch ein gewisses Verhältniß des sinnlichen zu dem verständigen Begehrungsvermögen, woraus dann von selbst ein gewisses Verhältniß von Neigungen, Leidenschaften und ihrer Stärke oder Schwäche entspringt. Das erste nennt man das Genie im weitesten Sinne, das zweyte das Temperament, und das dritte den Charakter des Menschen. Alle diese drey Stücke sind bey jedem Menschen verschieden und stehen unter einander in einem gegenseitigen Zusammenhange. Deßhalb habe ich es bisher verschoben, von ihnen zu reden. Lassen Sie uns, ehe wir unsre Reise weiter fortsetzen, hier einen Augenblick stehen bleiben, um noch ein Mahl unsern zurück gelegten Weg zu übersehen.

Die ersten Erkenntnisse von der Seele schöpften wir aus der Erfahrung, die wir an uns selbst anstellten. Aus diesen leiteten wir durch Induktion allgemeine Gesetze ab, deren Zusammenhang wir aufzufinden bemüht waren, indem wir das eine aus dem andern abzuleiten versuchten. Erfahrungen an andern sind, wie ich schon vorhin bemerkte, bloß äußere Erfahrungen, von denen wir bey ih-

nen auf gewisse Seelenveränderungen und die Verknüpfung derselben mit einander schließen. Diese äußern Erfahrungen erhalten dadurch einen um so vorzüglichern Werth, weil sie uns auf ähnliche Erfahrungen bey uns selbst aufmerksam machen.

Hierdurch eröffnet sich für die Erfahrungs-Seelenlehre ein weites fruchtbares Feld, auf dem freylich nur wenige zu ernten wissen. Ich halte für das größte Vergnügen, welches diese Wissenschaft, und außer ihr vielleicht keine andere, gewährt, daß wir überall, in jeder Lage des Lebens, unter Fremden und Bekannten, zu Hause und auswärts, kurz, wo wir uns befinden mögen, unsre Erkenntniß derselben erweitern können. Tausend Dinge, die wir täglich vor Augen haben, sehen wir nicht, weil wir noch nie darauf aufmerksam gewesen; aber unser Vergnügen ist um so lebhafter, wenn wir sie endlich entdecken, und um so mehr, je öfter sie von den meisten übersehen werden. Wie viel größer muß dieses Vergnügen bey einem Gegenstande seyn, der sich aus so mannigfaltigen Gründen unsrer Aufmerksamkeit so leicht entzieht! Nicolai.

Wäre es mir gelungen, theuerster Freund, durch meine Bemerkungen, die ich Ihnen in meinen bisherigen Briefen mitgetheilt habe, Ihren Beobachtungsgeist und ihre Aufmerksamkeit auf die Gegenstände, über die wir uns unterhalten haben, zu wecken, so könnte ich hoffen, Ihnen eins der edelsten Vergnügen bereitet zu haben. Was für mich noch mehr ist, mein Theuerster, ich hätte die beruhigende Ueberzeugung, daß Sie gewisse Erfahrungen, die der Mensch gewöhnlich theuer, sehr theuer, und oft erst zu einer Zeit kauft, wo er wenig Gebrauch mehr von ihnen machen kann, sich zur rechten Zeit auf die leichteste Art verschaffen würden.

SBB013401397934

Varsah-blatt beskädigt

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoffbauer, Johann Christoph,

Naturlehre der Seele in Briefen

Halle 1796

Bamberg, Staatsbibliothek -- Anthr.o.81
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11422996-1
VD18 11173114